Frederick C. Beiser
El imperativo romántico
El primer romanticismo alemán
sequitur

Frederick C. Beiser

El imperativo romántico

El primer romanticismo alemán

sequitur

sequitur [sic: *sékwitur*]:

Tercera persona del presente indicativo del verbo latino *sequor*:
procede, prosigue, resulta, sigue.
Inferencia que se deduce de las premisas:
secuencia conforme, movimiento acorde, dinámica en cauce.

Frederick C. Beiser
The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism
publicado por Harvard University Press,
Cambridge, Massachusetts and London, England, 2003
© 2003, by the President and Fellows of Harvard College

© Traducción de Naím Garnica y Horacio Tarragona.
Revisión de Carolina Ferraresi Curotto.
El capítulo VIII ha sido traducido por David Pérez Chico.
© Presentación de Naím Garnica, 2018

© Ediciones sequitur, Madrid 2018
www.sequitur.es

Todos los derechos reservados

ISBN: 978-84-15707-51-6
Depósito legal: M-11304-2018

Índice

Presentación por Naím Garnica
Beiser y los rostros del romanticismo 7

Prefacio
El concepto de primer romanticismo 15

Introducción
El romanticismo, pasado y presente 23

Capítulo I
El significado de "poesía romántica" 29

Capítulo II
El primer romanticismo alemán. Una caracterización 51

Capítulo III
El primer romanticismo y la *Aufklärung* 77

Capítulo IV
Frühromantik y la tradición platónica 93

Capítulo V
La soberanía del arte 115

Capítulo VI
El concepto de *Bildung* en el primer romanticismo alemán 133

Capítulo VII
Friedrich Schlegel: el romántico misterioso 157

Capítulo VIII
La paradoja de la metafísica romántica 189

Capítulo IX
Kant y los *Naturphilosophen* 219

Capítulo X
Religión y política en la *Frühromantik* 243

Notas 265
Bibliografía 301

Presentación

Beiser y los rostros del romanticismo en la filosofía angloparlante

Naím Garnica

Frederick Beiser actualmente es profesor en Syracuse University y, probablemente, uno de los especialistas más destacados en romanticismo alemán y filosofía moderna. Doctorado en Oxford y becado durante dos períodos en Alemania, Beiser ha trazado un camino intelectual bastante curioso para un filósofo que busca entender un movimiento tan complejo como el romanticismo. Lo llamativo de este derrotero intelectual es el clima filosófico en el cual Beiser debió pensar el romanticismo. Nos referimos a los recurrentes prejuicios filosóficos que han pesado sobre el romanticismo en la tradición anglófona, en particular, aquellos preconceptos que orientaron el pensamiento de buena parte de la filosofía analítica, por lo menos, hasta finales de los años 90.

El trabajo de Beiser, entonces, no es menor. Debe reconstruir la tradición romántica en medio de un contexto hostil que reduce el romanticismo a versiones simplistas y tendenciosas. A tales fines, encontramos necesario advertir al lector de este texto algunos obstáculos con las cuales Beiser se topa en su análisis. Esto último, se vuelve especialmente relevante al momento de identificar los distintos rostros que conviven en la tradición de estudios sobre el romanticismo que Beiser llama *standard interpretation*. Dichos rostros se extienden desde presentar al romanticismo como un pos-

modernismo *avant la lettre*[1] hasta un movimiento cultural que terminó promoviendo las tendencias fascistas de principios de siglo XX. Así, la lectura de *El imperativo romántico* no puede descuidar la necesidad de su autor por evitar caer en estas reducciones.

Bajo tal premisa, Beiser ha trabajado no sólo este texto que aquí presentamos para el lector en español, sino también sus trabajos anteriores como *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* de 1987 y sus todavía más fundamentales trabajos sobre el romanticismo como *Enlightenment, Revolution & Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800* de 1992 y *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1871-1800* de 2002. Sin embargo, es necesario aun profundizar el contexto en el cual el trabajo de Beiser se ubica. Nos referimos a lo que Elizabeth Millán Zaibert ha denominado el *revival* de la *Frühromantik* en el mundo filosófico anglófono.[2]

En "The Revival of *Frühromantik* in the Anglophone World" Elizabeth Millán Zaibert explica las distintas orientaciones que la denominada *Frühromantik* alemana ha tenido en el mundo anglo-parlante. Si bien la atención está puesta en mostrar de qué modo desde los años 90 los estudios angloparlantes sobre la *Frühromantik* han dado lugar a nuevas formas de comprensión sobre la estética romántica, en particular, sobre las obras de Friedrich Schlegel y Novalis, la autora muestra de forma exhaustiva cómo los estudios en inglés sobre el romanticismo exponen preocupaciones especificas del contexto anglo-americano. La autora destaca la creciente insistencia de muchos estudiosos del romanticismo por acentuar aspectos filosóficos y ya no meramente literarios. Como bien sostiene, el ingreso al mundo anglófono de las lecciones de Dieter Henrich sobre los períodos kantiano y pos-kantiano, dictadas en Harvard University en 1973 por invitación de Stanley Cavell y John Rawls, la publicación de *The Innovations Idealism* de Rüdiger Bubner y la traducción de la tercera parte de las exten-

1. Ver Garnica, N., "La ironía romántica: entre romanticismo y deconstrucción" en *Revista de Humanidades* n°37, Chile, (enero-junio, 2018): 189-220.
2. Millán-Zaibert, E., "The Revival of *Frühromantik* in the Anglophone World", *Philosophy Today*, Spring, 5. Chicago: University DePaul. Pp. 88-108.

sas lecciones *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik* de Manfred Frank sobre el romanticismo no sólo han producido un interés en el primer romanticismo, sino que también han colaborado en establecer puntos de discusión productivos entre la filosofía analítica, característica del contexto angloparlante, y la estética del romanticismo. A esto se le suman los notables trabajos de Andrew Bowie sobre este intento. Sin caer en reduccionismos, Bowie intenta reconocer la fuerte presencia reflexiva sobre el lenguaje, la cual daría cuenta de la importancia que el romanticismo le presta al mismo mediante la poesía. A los efectos de reconsiderar la teoría literaria desde su fundación, el autor propone volver al círculo de Jena en cuya estética se podrían encontrar diversos elementos que anticipan el giro lingüístico y las discusiones actuales, ya no sólo por vía de la tradición hermenéutica y de las ciencias del espíritu, sino también por medio de las consideraciones de las fuentes analíticas del *linguistic turn*. Bowie no cree que sea posible interpretar al romanticismo de forma definitiva por medio de su visión mística y teológica. De ese modo, introduce en su lectura en torno a Schlegel y Novalis, algunos conceptos de tradiciones poco convencionales a la hora de relacionarlos con el romanticismo. La teoría literaria romántica advertiría, de esa forma, que cada significado es lo que es en relación con otro significado.[3]

En ese marco, el trabajo de Frederick Beiser se suma a una generación de filósofos provenientes del mundo anglófono como Karl Ameriks, Robert Pippin o Terry Pinkard. Si existe algún acuerdo entre estos estudiosos, pese a sus diferencias, es el intento de reconstruir el marco histórico del idealismo y romanticismo alemanes a los fines de no caer en los prejuicios existentes en sus tradiciones filosóficas. De ese modo, el romanticismo no

3. Ver los trabajos de Bowie, A.: "German Philosophy Today: Between Idealism, Romanticism, and Pragmatism," en O'Hear, Anthony (ed.), (1999) *German Philosophy Since Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 357-398; "John McDowell's Mind and World, and Early Romantic Epistemology" en Frank, Manfred (ed.) *Revue Internationale de Philosophie, on Frühromantik*, n°3, 1996: 515-554 y Bowie, A., "La "filología de la filosofía": la teoría literaria romántica" en *Rigel. Revista de estética y filosofía del arte*. N° 1, Catamarca, Universidad Nacional de Catamarca (junio-agosto, 2016): pp. 39-66, ISSN 2525-1945.

podría reducirse a alguno de los diversos rostros que la tradición filosófica ha producido. El romanticismo, en efecto, no podría ser entendido exclusivamente como una expresión de algún tipo de idealismo poético, esteticismo, movimiento apolítico y desinteresado, conservadurismo cultural, oscurantismo, irracionalismo o corriente antiilustrada. Estos rostros del romanticismo que tienen nombres propios como Henrich Heine, Hegel, Carl Schmitt, Lukács o Isaiah Berlin, han contribuido a una imagen reductiva y antifilosófica de los autores que agrupa el problemático concepto de romanticismo.

En esa dirección, el aporte específico de Beiser a esta discusión es la corrección de todas aquellas interpretaciones excesivas del romanticismo. Su disputa se extiende desde la impugnación a las versiones "posmodernistas" del romanticismo hasta aquellas interpretaciones que difícilmente puedan caer bajo este rotulo como las de Dieter Henrich y Manfred Frank. Si en sus dos primeros trabajos *Enlightenment, Revolution & Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800* y *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1871-1800* su impugnación se dirige contra aquella percepción de los románticos como un momento de transición hacia el idealismo de Hegel, en *El imperativo romántico* su crítica intenta evitar que el romanticismo siga siendo entendido como un movimiento irracionalista.

En *El imperativo,* el lector encontrará abordado el concepto del primer romanticismo alemán a partir de sus fuentes intelectuales, históricas y filosóficas. La obra ofrece una relectura de la estética del primer romanticismo en virtud de la impugnación a las lecturas deconstructivistas o posmodernas frecuentes en esta problemática. El autor privilegia una interpretación del romanticismo como idealismo absoluto, pero sin reducirlo al subjetivismo. Dicho planteo ya había estado presente en *German Idealism: The Struggle against Subjectivism* cuando Beiser se opone a contar la historia de la filosofía alemana poskantiana bajo la tradicional fórmula *von Kant zu Hegel.* La pretensión de Beiser supone que los románticos cumplieron una tarea todavía más fundamental en la construcción del idealismo que aquella que se asigna de forma corriente a Hegel. A juicio de Beiser, el ide-

alismo absoluto no podría ser entendido como un idealismo subjetivo, si tenemos en consideración la importancia del realismo en la época poskantiana. El autor advierte tanto en *German Idealism* como en *El imperativo* la marcada influencia platónica que existe en el romanticismo, en especial en Hölderlin, Novalis y Friedrich Schlegel, como también la atención que le prestaron los románticos a Spinoza y sus concepciones naturalistas.

Esto, justamente, mostraría la importancia que tiene un tipo de lectura como la que emprende Beiser, en la medida en que se desmarca de las lecturas tradicionales que interpretan al romanticismo ya sea a partir de Fichte y Goethe, o bien como anticipación de algunas consideraciones hegelianas, o como herederos de las consideraciones poéticas de Schiller. Entre sus objetivos principales podemos afirmar que el autor procura mostrar que la estética del primer romanticismo sostiene fines epistemológicos y políticos que no pueden escindirse o reducirse a una mera cuestión esteticista. La argumentación de Beiser se dirige a mostrar, por una parte, a la estética como una herramienta política y, por otra, a visualizar el estatuto epistemológico del conocimiento estético. Frente a otras publicaciones sobre el romanticismo, esta obra muestra la recepción que, desde hace veinte años, el contexto angloparlante ha comenzado a discutir. De hecho, se puede identificar en esta obra el esfuerzo de Beiser por informar a los lectores angloparlantes, entrenados en la tradición de la filosofía analítica, el sentido de la *Frühromantik* más allá de las dominantes reducciones del romanticismo a ciertas formas de idealismo, metafísica, dogmatismo, subjetivismo, esteticismo, etc. que circularon durante el siglo XX en la filosofía anglosajona.

A su vez, este texto tiene como tarea principal refutar las interpretaciones posmodernistas que van desde Paul de Man hasta Jean-Luc Nancy o desde Ernst Behler hasta Arthur Lovejoy. Beiser sostiene que esta visión literaria del primer romanticismo en los estudios de habla inglesa ha tendido a presentarse de forma unilateral, como también ha reducido el romanticismo a una anticipación del posmodernismo. En esa dirección, el autor muestra la imposibilidad de entender la *Frühromantik* ya sea como una reacción a la *Aufklärung* o crítica de la razón, como pretenden algunas tendencias pos-

testructuralistas, o bien como una forma de irracionalismo (versión ofrecida por Isaiah Berlin, por ejemplo). Por otro lado, el autor considera que los aportes de la estética del primer romanticismo no podrían ser entendidos sino es a la luz de su epistemología, metafísica y política. En este sentido, Beiser se enfrenta a la "escolástica" del enfoque literario.[4] A los efectos de rechazar esta reducción literaria que funciona, fundamentalmente, en la apropiación postestructuralista, Beiser se inscribe en las lecturas filosóficas del romanticismo de Rudolph Haym y Oskar Walzel, entre otros.

Frente a estas posturas que reducen el romanticismo, el autor intenta desentrañar el papel que juegan los supuestos políticos y epistemológicos en la estética romántica. En esa dirección, se opone al prejuicio schmittiano del romanticismo como una corriente apolítica y sostiene que la estética cifra ideales sociales y políticos como la realización humana que no pueden ser descuidados. Siguiendo una reconstrucción hermenéutica, el autor examina el movimiento romántico desde su propia individualidad histórica sin desatender la importancia contemporánea que tiene la estética del romanticismo. De ese modo, el romanticismo será entendido como una búsqueda a través de la experiencia estética, pero ya no como una tendencia que proyecta trasgredir los límites del racionalismo ilustrado, sino como un intento por ampliar las condiciones de acción. La atención que el autor presta al concepto de *Naturphilosophie* prepara un estudio que se aparta de las referencias tradicionales al romanticismo cuando se lo lee como una mera respuesta a problemas planteados por Kant o Fichte. La atención al naturalismo permite explicar la subjetividad como parte de la vida natural evitando incurrir en la imagen idealista de un sujeto aislado del mundo.

Finalmente, debemos indicar que, si bien el estilo del texto es bastante accesible, no por ello deja de tener rigurosidad en lo referente a las fuentes, los estudios secundarios, como también al contexto en el cual se inscribe la visión de Beiser sobre el romanticismo alemán. A su vez, debemos indicar

4. Puede confrontarse esta apreciación de Beiser con el trabajo de Borher, K.H., *La crítica del romanticismo*, trad. María Verónica Galfione, Bs.As.: Prometeo Libros, 2017, quien intenta impugnar los prejuicios existentes sobre el romanticismo siguiendo la tradición estética literaria.

que hemos conservado, en gran parte, la forma del citado original del texto, salvo que se indique lo contrario. En algunos pasajes, optamos por reproducir la traducción castellana existente de algunos de los textos de los pensadores románticos. Por desgracia, buena parte de los textos citados por Beiser aún permanecen en sus idiomas originales o su traducción ha dejado de circular. Este hecho, todavía conspira contra la posibilidad de discutir en profundidad el primer romanticismo como también sus diversas interpretaciones. La traducción de este texto intenta, precisamente, contribuir en la dirección contraria de tal situación.

Agradecimientos

Deseamos agradecer a la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Catamarca por la subvención de nuestro proyecto de investigación, al profesor Frederick Beiser por su amabilidad y confianza, y a Rosa Bertran de Harvard University Press por la gestión de los derechos. Asimismo, debemos reconocer la amabilidad de David Pérez Chico de la Universidad de Zaragoza por colaborar con su traducción del capítulo VIII como también al director de *Análisis. Revista de investigación filosófica* José Luis López Lizaga. Finalmente, nuestro mayor reconocimiento para Francisco Ochoa de Sequitur por su atrevimiento editorial y la cordialidad con la que recibió nuestro proyecto de traducción.

Naím Garnica
Horacio Tarragona

Instituto de Investigación en Teorías del Arte y Estética (IINTAE)
Universidad Nacional de Catamarca
Facultad de Humanidades

Prefacio
El concepto de primer romanticismo

Estos ensayos son intentos para definir y explicar aspectos del primer romanticismo alemán, el período conocido como la *Frühromantik*, que floreció de 1797 a 1802. Los ensayos son esencialmente introductorios, un intento de guiar al lector a través de un territorio desconocido. Más específicamente, mi objetivo es introducir la filosofía que está detrás del primer romanticismo alemán –su epistemología, metafísica, ética y política– y mostrar su relevancia para la literatura, la crítica y la estética de este período. Mientras que la literatura, la crítica y la estética de la *Frühromantik* siempre han atraído el interés y la atención, no puede decirse lo mismo de su metafísica, epistemología y ética; sin embargo, la primera sólo puede entenderse a través de la segunda.

Puesto que mi objetivo es introductorio, los primeros cuatro ensayos intentan identificar los objetivos e ideales característicos de la *Frühromantik*. Los intentos de determinar la "esencia" del movimiento –lo que los alemanes llamaron *Wesensbestimmung* o *Begriffsbestimmung der Romantik*– fueron una vez muy comunes, especialmente, en la tradición alemana de la academia. Debido a un creciente nominalismo histórico, tales estudios se consideran hoy muy fuera de moda. Sin embargo, mi objetivo en estos ensayos no es determinar el "concepto" o "esencia" de la *Frühromantik*, y menos aún de lo *Romantik* en general, como si estos términos denotaran

algún tipo de arquetipo o patrón intelectual eterno debajo o detrás de los fenómenos. Mi única tarea ha sido encontrar algunos objetivos y rasgos comunes entre un grupo específico de pensadores en un momento y lugar específicos. Incluso, los nominalistas más escépticos no pueden desterrar tales generalizaciones empíricas. Necesitamos tener una vista general del bosque, y no sólo de sus árboles individuales.

El principal impulso crítico de estos ensayos está dirigido contra las interpretaciones postmodernistas de la *Frühromantik*, especialmente, las obras de Paul de Man, Manfred Frank, Isaiah Berlin, Ernst Behler, Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy. Aunque he aprendido mucho de estos estudiosos, creo que sus interpretaciones de la *Frühromantik* son unilaterales y anacrónicas. En estos estudios se entiende, esencialmente, el período *Frühromantik* como una anticipación del posmodernismo e impone preocupaciones contemporáneas sobre él. A pesar de todas sus afinidades con el posmodernismo, la *Frühromantik* sigue siendo un fenómeno histórico único, todavía en gran parte del siglo XVIII. Varios de los ensayos (capítulos 2-5), por lo tanto, intentan corregir la inclinación de las interpretaciones postmodernistas y restablecer la dimensión racionalista de la *Frühromantik*.

Una cuestión crucial en la comprensión de la *Frühromantik* es su complicada y ambivalente relación con la Ilustración alemana o *Aufklärung*. Aunque esto parece ser una cuestión puramente historiográfica, es crucial para determinar la identidad misma de la *Frühromantik*. De hecho, es la cuestión subyacente detrás de las interpretaciones postmodernistas, las cuales, a veces involuntariamente, reviven la antigua interpretación de la *Frühromantik* como una reacción contra la *Aufklärung*. Por estas razones, varios ensayos están dedicados a esta cuestión (capítulos 3-5).

Algunos ensayos, principalmente el primero y el segundo, fueron escritos en reacción contra el enfoque literario aún predominante de la *Frühromantik*, que la ve como un movimiento esencialmente literario, crítico y estético. Durante mucho tiempo este enfoque ha dejado moviendo la cola literaria a un perro cultural y filosófico. Sin embargo, la literatura romántica es sólo una parte de un movimiento intelectual y cultural más

amplio, y es inteligible sólo a la luz de la filosofía romántica, especialmente, su epistemología, metafísica, ética y política. Si los románticos dieron un lugar privilegiado a la estética, dándole superioridad a la filosofía como guía de la verdad, eso fue sólo por razones epistemológicas y metafísicas. Voces poderosas han protestado contra la estrechez del enfoque literario –entre ellos Rudolf Haym, Walter Benjamin, Oskar Walzel y Paul Kluckhohn–, pero sus protestas rara vez han afectado a la práctica dominante. Nadie debe pensar que los días del escolasticismo literario han terminado. El enfoque literario ha sido reafirmado recientemente por uno de los más destacados eruditos de la *Frühromantik*, Ernst Behler. Los estudios continúan intentando llegar a la esencia de lo *Romantik* analizando el uso y los orígenes de una mera frase (denominada poesía romántica) (véase el capítulo 1). Lo peor de todo es que la práctica de los estudiosos posmodernistas ha sido hacer extensas generalizaciones sobre la *Frühroman-tik* a partir de rasgos de su estilo literario (véase el capítulo 2).

Mi propio enfoque de la *Frühromantik* subraya la primacía de sus valores morales y políticos y su papel dominante en su estética y religión. Por lo tanto, algunos de los siguientes ensayos (capítulos 2, 3 y 6) se han escrito en contra de la opinión todavía común de que la *Frühromantik* era, fundamentalmente, apolítica. Al enfatizar la dimensión política de la estética romántica, no quiero decir que los románticos se involucraron abiertamente en la actividad política, y menos aún que su política provino de aislarse hacia una esfera moral y estética soberana sobre el ámbito político. Ninguna de estas opiniones capta la singularidad de la situación política de los románticos en la década de 1790, cuando las opiniones políticas eran más abiertas, pero la acción política organizada desde abajo seguía estando prohibida. La primacía de lo ético y lo político en la *Frühromantik* significa que los románticos subordinaron lo estético y lo religioso a fines éticos y políticos. Definían el bien supremo no como la contemplación estética, sino como la auto-realización humana, es decir, el desarrollo de la humanidad. No menos que Platón y Aristóteles, insistieron en que este ideal sólo es realizable dentro de la sociedad y del Estado. Estos valores éticos y políticos desempeñaron un papel decisivo en la agenda román-

ca: son el fin último de su estética, su filosofía de la historia y su *Naturphilosophie*.

Mi método es, básicamente, hermenéutico e histórico, un enfoque defendido y practicado por los propios románticos. Esto significa que intento interpretar a los románticos desde dentro, de acuerdo con sus propios objetivos y contexto histórico. En la medida de lo posible, he tratado de evitar un vocabulario ajeno al romanticismo y reconstruir a los románticos en su individualidad histórica. Esto no es porque vea a los románticos como un fenómeno histórico sin relevancia contemporánea, sino porque, muy por el contrario, hay muchas maneras de ver su relevancia para nuestros intereses contemporáneos, y existen tantos modos como intereses. No creo que sea tarea del historiador filosófico prejuzgar la relevancia sobre el pasado al imponer una perspectiva contemporánea. La relevancia de los románticos no debe ser leída en sus textos; más bien, debe inferirse de ellos después del trabajo de reconstrucción histórica. Mi tarea fundamental aquí ha sido la reconstrucción histórica.

Mi enfoque de la *Frühromantik* ha sido inspirado en el brillante libro de Rudolf Haym, *Die romantische Schule* (Berlín: Gaertner, 1870). Veo mi propio trabajo como una continuación del proyecto original de Haym. Fue Haym quien primero hizo hincapié en la necesidad de una investigación detallada sobre los orígenes de la *Frühromantik*, quien originalmente insistió en poner entre paréntesis los prejuicios políticos y culturales, y quien también hizo de ello un tema de estudio histórico. En comparación, los primeros esfuerzos de Heine, Hettner y Gervinus eran *amateurs*, y además fueron desfigurados por los prejuicios políticos que Haym quería superar. Haym apreció plenamente la importancia fundamental de la filosofía para la *Frühromantik*, y tenía un enfoque holístico que hacía justicia a su naturaleza multidisciplinaria. Aunque nunca dejó de criticar a los románticos, sus críticas vinieron después de una reconstrucción comprensiva del material. De seguro, mucho en Haym está desactualizado; algunas de sus interpretaciones son simplistas; y nunca practicó plenamente la imparcialidad que exigía. Sin embargo, su preocupación por la imparcialidad, la profundidad histórica, la reconstrucción comprensiva y el holismo son tan válidos

ahora como lo fueron en 1870. En aspectos fundamentales, Haym estableció los estándares que el trabajo contemporáneo todavía tiene que igualar.

Parte de mi trabajo sobre la *Frühromantik* ha aparecido en ocasiones previas, más concretamente, en el artículo "Romanticism" para la *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (vol. 8, 348-352); en los capítulos 9-11 de mi libro *Enlightenment, Revolution and Romanticism* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), donde se discute la teoría política romántica; en la introducción a *The Early Politicals Writting of the German Romantics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), y finalmente en cuatro capítulos (Parte III, 1-4) de *German Idealism* (Cambridge: Harvard University Press, 2002), los cuales tratan de la metafísica y de la epistemología románticas. Aunque algunos de los ensayos que aquí presentamos están basados en trabajos previos, ellos lo refinan y mejoran; los otros ensayos cubren nuevos terrenos.

Los diez ensayos fueron escritos en varias ocasiones en los últimos diez años. La mayoría de ellos aparecen por primera vez en este libro; algunos se han publicado antes, pero casi todos estos han sido rigurosamente revisados para este volumen. El primer capítulo fue escrito para una conferencia dada en febrero de 2000 en el *South Stockholm College*, Estocolmo, Suecia, para la inauguración de su programa de literatura comparada. Una primera versión del segundo capítulo fue escrita para una conferencia en el Centro Fishbein for the History of Science en la University of Chicago. Una versión revisada apareció en alemán como "Die deutsche *Frühromantik*" en *Philosophie, Kunst, Wissenschaft. Gedenkschrift Heinrich Kutzner* (Wurzburgo: Königs-hausen y Neumann, 2001, pp. 38-52). Este ensayo ha sido profundamente revisado desde entonces, y la versión que aparece aquí es virtualmente nueva. El tercer capítulo, ahora estrictamente revisado, fue una contribución a *What Is Enlightenment?* de James Schmidt (Berkeley: University of California Press, 1996, páginas 317-329).

El cuarto capítulo fue escrito para una conferencia sobre Schleiermacher en la Drew University en abril de 1999, y no ha sido publicado antes. El quinto ensayo es nuevo en este volumen; fue aceptado para su publicación en *Journal of History of Ideas*, pero no llegó a publicarse. El sexto fue publi-

cado originalmente en *Philosophers on Education*, editado por Amélie Rorty (Londres: Routledge, 1998, pp. 284-289), y ha sido revisado para esta edición. El séptimo ensayo aparece aquí por primera vez, aunque versiones anteriores de las secciones 5-8, aparecen en el capítulo sobre Schlegel de mi *German Idealism*; este capítulo es un intento de repensar el desarrollo filosófico de Schlegel en mi *Enlightenment, Revolution and Romanticism*, pp. 245-263.

El octavo ensayo fue originalmente escrito para un volumen titulado *Philosophical Romanticism*, editado por Nikolas Kompridis, que aparecerá próximamente de Routledge en 2004. Versiones anteriores del capítulo 9 fueron dadas como conferencias en varios lugares: en Sheffield University en mayo de 1999, la University of Arizona en septiembre de 1999, la University of Stockholm en febrero de 2000, y en el Dibner Institute for Science and Technology en noviembre de 2000 y la conferencia NEH sobre el primer romanticismo alemán en julio de 2001. El ensayo será publicado como parte de la serie Dibner sobre *History and Philosophy Science, Dibner Institute Studies in the History of Science and Technology*. El capítulo 10 fue escrito para una serie de conferencias sobre la filosofía de la religión sostenida en la Boston University en octubre de 2001, y no ha aparecido antes.

Debido a que los ensayos fueron escritos por separado, hay cierta superposición y, por lo tanto, repetición. Como espero que muchos lectores deseen leer los ensayos de forma independiente, no he eliminado todos los pasajes repetitivos. Para aquellos lectores que desean leer los ensayos en secuencia, sólo puedo pedir su paciencia y su indulgencia.

Mi estudio de la *Frühromantik* se remonta a los días de estudiante en Oxford, cuando caí bajo el hechizo de Schelling y Novalis, sin saber realmente que formaban parte de un movimiento intelectual más amplio llamado *Frühromantik*. Para un filósofo en esos días estudiar la *Frühromantik* en Oxford era un asunto extraño y solitario. Oxford era entonces, y sigue siendo ahora, un bastión del escolasticismo; y la *Frühromantik*, si podemos decir que es algo, ese algo es la negación del escolasticismo. En una memorable reunión fui motivado en mis esfuerzos por Isaiah Berlin; sólo desearía tener más oportunidades para beneficiarme de su compañía.

A lo largo de los años mis estudios de la *Frühromantik* se han beneficiado por el trabajo de muchos individuos, sólo algunos de los cuales puedo mencionar aquí. He aprendido mucho de Karl Ameriks, Michel Chaouli, Manfred Frank, Paul Franks, Micheal Friedman, Charles Lewis, Michael Morgan, Bill Rasch, Robert Richards y Simon Shaffer. También estoy agradecido a los participantes en las reuniones del Dibner Institute en noviembre de 2000, y en el NEH Summer Institute en Fort Collins Colorado en el verano de 2001; sus buenos ánimos y agudeza me animaron a aclarar muchos de mis puntos de vista acerca de la *Frühromantik*. Por último, pero no por ello menos importante, estoy especialmente agradecido a Michel Chaouli, Ian Balfour y un revisor anónimo por sus comentarios sobre el manuscrito final. Sólo espero haber hecho justicia a sus muchas sugerencias y críticas.

Der romantische Imperativ fordert die Mischung aller Dichtarten. All Natur undWissenschaft soll Kunst werden-Kunst soll Natur werden undWissenschaft. Imperativ: die Poesie soll sittlich und die Sittlichkeit soll poetisch sein.

De *The Notebooks de Friedrich Schlegel, 1797-1798*

Introducción
El romanticismo, pasado y presente

Después de más de un siglo de abandono en el mundo angloparlante, hay signos de un creciente interés en la filosofía del primer romanticismo alemán.[1] Desde 1990, han aparecido varios libros en inglés sobre aspectos de la *Frühromantik*,[2] trabajos en francés y alemán han sido traducidos sobre este tópico;[3] han aparecido traducciones de escritos románticos;[4] y, por último, pero no menos importante, en 2001 un NEH Summer Institute fue dedicado a aspectos filosóficos de la *Frühromantik*.[5] Lentamente, pero de modo seguro, se está consensuando que el primer romanticismo alemán no fue sólo un movimiento literario, sino también un movimiento filosófico.

Las razones del descuido de la filosofía romántica fueron diversas. Ha habido potentes razones *políticas*. Desde la Segunda Guerra Mundial, el romanticismo ha sido desacreditado tanto por los liberales como por los marxistas como la ideología del fascismo, y no menos porque muchos nazis la abrazaron como ideología partidaria. También existieron razones *académicas*. Debido a que el romanticismo es usualmente entendido como un movimiento literario y crítico, se ha convertido en el reservorio especial de los críticos literarios e historiadores. No en menor medida han existido razones *filosóficas*. El crecimiento de la filosofía analítica en el mundo anglófono ha llevado al escepticismo y a la intolerancia hacia formas alternativas de hacer filosofía. Finalmente, se han presentado razones *eruditas*. Algunos de los materiales manuscritos más importantes con respecto a la

filosofía de los románticos alemanes se han publicado solamente desde la Segunda Guerra Mundial. Los fragmentos de Novalis, Hölderlin y Friedrich Schlegel han sido publicados en ediciones críticas sólo en los años sesenta. Mientras que parte de este material había estado disponible antes, no estaba en ediciones confiables o críticas.

Sin importar las razones del descuido de la filosofía romántica alemana, la renovación del interés en ella está largamente retrasado. Este revival se debe en parte a un creciente -aunque a veces a regañadientes-, reconocimiento de la importancia histórica de la *Frühromantik*. Su importancia histórica se basa en varios factores. En primer lugar, los primeros románticos rompieron con los principales aspectos del legado cartesiano: su concepción mecánica de la naturaleza, su dualismo entre la mente y el cuerpo, su creencia fundacionalista en ciertos primeros principios y su creencia en una subjetividad auto-iluminadora. En segundo lugar, los jóvenes románticos también cuestionaron algunos de los supuestos fundamentales detrás del racionalismo de la Ilustración: la posibilidad de una razón ahistórica, de los criterios clásicos de la crítica, y de los primeros principios autoevidentes. Tercero, los primeros románticos también eran innovadores en prácticamente todos los campos de la filosofía. En la metafísica, desarrollaron un concepto orgánico de la naturaleza para competir con el paradigma mecánico de la Ilustración. En ética, subrayaron la importancia del amor y la individualidad en reacción contra el formalismo de la ética de Kant y Fichte. Y, en la estética, socavaron los estándares y valores del clasicismo, desarrollando nuevos métodos de crítica que respetaban el contexto y la individualidad del texto. Finalmente, en política, los románticos cuestionaron el individualismo detrás de la moderna teoría contractual, reviviendo la tradición clásica comunitaria de Platón y Aristóteles. De hecho, fueron los románticos quienes primero identificaron y establecieron algunos de los problemas fundamentales de la sociedad civil moderna: la anomia, el atomismo y la alienación.

Más allá de su importancia histórica, muchos de los objetivos y problemas de la filosofía romántica siguen siendo vitales en la actualidad. Al igual que muchos filósofos contemporáneos, los jóvenes románticos procuraban

una epistemología que valoraba la crítica, pero que escapaba al escepticismo, una epistemología que reconociera los fracasos del fundacionalismo pero que no se rindiera al relativismo. Sus objetivos en la filosofía de la mente no han perdido relevancia: los románticos buscaron un naturalismo que no fuera un materialismo reduccionista, un camino intermedio entre los extremos del dualismo y el mecanismo. El principal problema de su filosofía política sigue siendo hoy una cuestión central: ¿cómo es posible conciliar las exigencias de la comunidad y las de la libertad individual? Finalmente, sus objetivos en la estética son todavía un *desiderátum*: ¿cómo evitar los extremos de un clasicismo dictatorial y un subjetivismo anárquico? Si estos objetivos y problemas suenan familiares, eso es en gran medida porque somos los herederos de la herencia romántica.

Todas estas razones son suficientes para un estudio minucioso de la filosofía romántica alemana. Pero no han sido la única razón del renacimiento romántico. Tal vez su principal fuente radica en la creciente conciencia de la afinidad de la *Frühromantik* con el posmodernismo. Para muchos, los primeros románticos eran postmodernistas *avant la lettre*. Al igual que los posmodernistas, eran escépticos de la posibilidad del fundacionalismo, de los standares universales de la crítica, de los sistemas completos y de los sujetos auto-iluminados. Siglos antes de Foucault, los románticos eran apóstoles de la libertad sexual, críticos de estereotipos sexuales y defensores de la libertad personal. También fueron pioneros en el desarrollo de la hermenéutica y fundadores de la crítica literaria historicista. Muchos estudiosos están comenzando a reconocer que el antifundacionalismo, el historicismo y la hermenéutica no tuvieron sus orígenes en el siglo XX –en pensadores como Heidegger, Wittgenstein, Gadamer o Dewey– sino a fines del siglo XVIII en la reacción contra la *Aufklärung* entre la generación del primer romanticismo.

Sin embargo, a pesar de la relevancia actual de la *Frühromantik*, debemos tener cuidado de evitar el anacronismo. Debemos esforzarnos por comprender su individualidad histórica. Pues, si los primeros románticos son nuestros contemporáneos en algunos aspectos, no lo son en otros. De hecho, ellos aún eran los hijos del siglo XVIII, *Kinder der Aufklärung*. En

aspectos cruciales estaban muy lejos del posmodernismo. Primero, diferían en su platonismo, su creencia en una única razón universal, en los arquetipos, ideas o formas que se manifiestan en la naturaleza y en la historia. La afirmación de que los jóvenes románticos insistieron en que la verdad y el valor es una cuestión que el individuo debe decidir no llega a encajar en la profunda influencia del platonismo en Hölderlin, Schelling, Schleiermacher, Friedrich Schlegel y Novalis.[6] Por tal motivo, toda la importancia que los románticos la dieron a la individualidad, nunca dejaron de sostener que hay leyes morales o naturales fundamentales que se aplican a todos por igual.[7] En segundo lugar, los románticos también estaban lejos del posmodernismo en su lucha y anhelo de unidad y plenitud, su exigencia de que nosotros superemos las divisiones fundamentales de la vida moderna. Mientras que los románticos reconocían la diferencia, y de hecho la celebraban, también creían que debíamos esforzarnos por reintegrarla dentro de los conjuntos más amplios del Estado, la sociedad y la naturaleza. Al menos, es discutible, que el posmodernismo comienza con la afirmación de que estas divisiones son un *fait accompli* (hecho consumado) y que no hay ningún esfuerzo puntual por superarlas. Tercero, los románticos siguieron siendo religiosos, e incluso místicos. Mientras su religión tenía un fundamento panteísta antes que teísta o deísta, nunca perdieron algunos de los aspectos cruciales de la actitud religiosa hacia el mundo. Fue, precisamente, el objetivo autoconsciente de Friedrich Schlegel, Novalis, Schelling y Schleiermacher de revivir esta actitud, la cual se manifiesta en su pretensión por una nueva mitología religiosa y una biblia para el mundo moderno. Pero ¿hay algún lugar para lo absoluto en el posmodernismo?

A pesar de estas disparidades entre la *Frühromantik* y el posmodernismo, la tendencia predominante en las recientes interpretaciones de la filosofía de la *Frühromantik* ha sido posmodernista. Tengo en mente la obra de Paul de Man, de Azade Seyhan, de Alice Kuzniar, de Philippe Lacoue-Labarthe, de Jean-Luc Nancy, de Manfred Frank[8] y de Isaiah Berlin, quienes tenían algo de postmodernos *avant la lettre*.[9] Con algunas cualidades, es aún necesario añadir a esta lista a Ernst Behler, el decano de los estudios en la *Frühromantik*.[10] Si bien estos estudiosos a menudo no están de acuerdo entre sí

y no siempre son tan explícitos, están de acuerdo en dos aspectos: entender la *Frühromantik* como antirracionalista y subrayar sus afinidades con preocupaciones posmodernas. Hay un importante elemento de verdad en estas interpretaciones porque, en algunos aspectos cruciales, los primeros románticos reaccionaron contra el legado de la Ilustración. Hay que decir, sin embargo, que los postmodernistas han empujado su caso demasiado lejos, de modo que se ha vuelto unilateral y anacrónico. Porque en otros aspectos importantes, los primeros románticos continuaron con, y de hecho radicalizaron, el legado de la Ilustración. Nunca perdieron sus creencias en la necesidad y el valor del autocontrol, la crítica y la sistematicidad. Los románticos siguieron creyendo en el atractivo de la *Bildung*, en la posibilidad de progreso, en la perfectibilidad de la raza humana, e incluso en la creación del Reino de Dios en la tierra. Aunque no eran tan ingenuos para creer que realmente lograríamos estos ideales, sostenían que podíamos, a través del esfuerzo constante, aproximarnos a ellos.

La necesidad de encontrar un camino intermedio entre los extremos de las interpretaciones racionalistas e irracionalistas se desprende del famoso dicho de Friedrich Schlegel de que la filosofía debe tener y no puede tener un sistema.[11] La ironía romántica comienza con el intento de superar ese dilema con el constante esfuerzo por un sistema combinado con la conciencia autocrítica de que es inalcanzable. Los posmodernistas insisten en el por qué los románticos creen que no podemos tener un sistema; pero subestiman la exigencia romántica de esforzarse siempre por uno.[12] Es precisamente esta exigencia la que llevó a Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Schelling y Novalis a construir sus propios sistemas.[13] Sin duda, sus esfuerzos eran sólo bosquejos o borradores (*Entwurfe*), escritos bajo la comprensión de que no podría haber una perfecta exposición del sistema; pero todavía muestran inequívocamente que los románticos no se comprometieron en principio a escribir fragmentos para siempre.[14]

Prima facie, es difícil entender cómo el escepticismo de los románticos acerca de ciertos fundamentos, sistemas completos y criterios infalibles de crítica iba mano a mano con su platonismo y su racionalismo. No obstante, esta dificultad sólo muestra nuestros limitados horizontes históricos.

Proviene del legado del racionalismo moderno temprano, más específicamente de las filosofías de Descartes, Leibniz, Malebranche y Spinoza, cuyo racionalismo se expresó a sí mismo en sistemas y primeros principios. En la tradición platónica, sin embargo, el escepticismo a veces estaba acompañado del racionalismo. Aunque muchos platónicos creían que el mundo es en principio inteligible, no pensaban que nuestros propios intelectos humanos finitos pudieran captar las formas eternas, excepto a través de un cristal oscuro. Como Sócrates, sostuvieron que hay un reino de ser puro y que el sabio sabe que no sabe nada. Es un error confundir su escepticismo sobre nuestra capacidad de captar este orden con una afirmación de la irracionalidad del mundo mismo. Los románticos definitivamente no eran los apóstoles de Dionisio en el sentido de Schopenhauer y Nietzsche, quienes afirmaron la irracionalidad de la realidad.[15] Cuando Friedrich Schlegel expresó sus dudas sobre la completa comprensibilidad del mundo, él estaba afirmando no su irracionalidad intrínseca, sino simplemente su incomprensibilidad para *nosotros*, para nuestra *razón humana finita*.[16] Schlegel ha sido la figura central para las interpretaciones postmodernistas de la *Frühromantik*; sin embargo, estas interpretaciones descuidan que el joven romántico confesó que Platón había sido la principal inspiración de su filosofía y sostuvo que la verdadera filosofía es el idealismo, la cual definió en términos platónicos.[17]

Por supuesto, tanto la individualidad de la *Frühromantik* como sus diferencias fundamentales del posmodernismo tampoco deberían prohibirnos de ver algunas de sus afinidades fundamentales. Pero, el principal objetivo del historiador filosófico debe ser primero reconstruir la individualidad de la *Frühromantik*, para entenderla desde dentro según su propio contexto y sus ideales característicos. Sin duda, este objetivo tampoco es más que otro ideal infinito que podemos abordar, pero nunca alcanzar; pese a ello, por todas las razones expuestas más arriba, creo que la lucha hacia tal ideal es eminentemente valiosa. Los diez ensayos aquí constituyen esfuerzos en esa dirección.

Capítulo 1
El significado de "Poesía Romántica"

1- Juicios y prejuicios

"El romanticismo", Arthur Lovejoy escribió en 1923, es "el escándalo de la historia y la crítica literaria". Lovejoy discute que sería mejor abandonar un concepto tan confuso, porque los estudiosos dieron explicaciones completamente conflictivas sobre su significado. Lo que un estudioso vio como el verdadero espíritu o esencia del romanticismo, otro lo vio como su exacta antítesis. Este problema surgió no sólo de tener interpretaciones opuestas de los mismos textos, señaló Lovejoy, sino también de la falta de acuerdo sobre qué textos deberían ser considerados románticos en primer lugar. Para remediar tal anarquía, Lovejoy recomendó hablar de "romanticismos" en el plural antes que "romanticismo" en el singular.[1]

Puesto que Lovejoy escribió estas provocativas líneas, ha habido algunos intentos notables de responderle. Algunos estudiosos han intentado encontrar rasgos comunes detrás de los aspectos aparentemente contradictorios del romanticismo,[2] mientras que otros han discernido patrones universales detrás del uso del término "romántico" en varios países europeos.[3] Aunque gran parte de este trabajo ha sido informativo e ilustrativo, es cuestionable si es que esto nos lleva demasiado lejos. El problema es que estos rasgos comunes y patrones universales son demasiado generales y anémicos para ayudarnos a entender *uno* de los romanticismos, es decir, los objetivos específi-

cos, los ideales y las creencias de los pensadores que trabajan en un contexto intelectual particular. Peor aún, tales generalizaciones son muy frágiles, ya que pueden ser fácilmente refutadas citando algunas instancias contrarias. Por estas razones, sigue siendo prudente seguir el consejo de Lovejoy.

Así que, en el espíritu de Lovejoy, quiero dejar a un lado cualquier afirmación para hablar sobre el romanticismo en general y centrarme, en su lugar, en uno de los romanticismos. Me gustaría examinar un breve período de la vida intelectual en Alemania a finales del siglo XVIII y principios del XIX, el período conocido en alemán como la *Frühromantik* y conocido en inglés como el primer romanticismo alemán. Los eruditos, generalmente, están de acuerdo en las fechas aproximadas de la *Frühromantik*: comenzó en el verano de 1797 y declinó en el verano de 1801.[4] También hay pequeños desacuerdos sobre quiénes eran las figuras centrales de este movimiento. Ellos fueron W.H. Wackenroder (1773-1801), F.W.J. Schelling (1775-1845), F.D. Schleiermacher (1767-1834), Friedrich Schlegel (1772-1829) y su hermano August Wilhelm Schlegel (1767-1845), Ludwig Tieck (1773-1853), y Friedrich von Hardenberg (1772-1801), mejor conocido por su seudónimo "Novalis".

Me gustaría hacer hoy una pregunta muy básica sobre la *Frühromantik*. A saber, ¿qué querían significar los jóvenes románticos con "poesía romántica" (*romantische Poesie*)? De seguro, esto no es una pregunta fácil, y tomaría varios volúmenes responderla completamente. El propio Friedrich Schlegel advirtió a su hermano que no podía darle una explicación adecuada de lo que quería decir con poesía romántica, ya que tendría 125 hojas de largo.[5] No pretendo ofrecer aquí una explicación completa del significado de esta difícil y elusiva frase. Voy a dejar de lado todas las preguntas sobre su etimología y suspender cualquier discusión de sus fundamentos filosóficos. Todo lo que quiero hacer ahora es plantear una pregunta muy básica sobre el significado de esta frase. A saber, ¿a qué se aplica? O, en definitiva, ¿de qué hablaban los jóvenes románticos cuando hablaban de poesía romántica?

Opto por examinar el concepto de *romantische Poesie* porque todavía ofrece el mejor punto de entrada en el mundo mágico y misterioso del

romanticismo alemán. No cabe duda de que este concepto fue fundamental para los jóvenes románticos. Este concepto expresaba o presuponía muchos de sus intereses e ideales básicos y a veces los usaban para distinguir sus ideas de las del pasado. Sin embargo, a pesar de su importancia para ellos, es necesario señalar que los jóvenes románticos no se definieron a sí mismos en términos de este concepto. Los románticos nunca se refirieron a sí mismos como *Die Romantiker* o como *Die romantische Schule.* El término fue aplicado primero a un grupo posterior de románticos en 1805, y luego se utilizó sólo satíricamente; adquirió una connotación neutra, más parecida al significado contemporáneo, sólo en la década de 1820.[6] Sin embargo, siempre que reconozcamos que los románticos no se definían con este término, el anacronismo al llamarlos románticos no es vicioso; de hecho, el concepto de *romantische Poesie* era tan crucial para los jóvenes románticos que nosotros estamos justificados al nombrarlos así después de esto.

Por supuesto, la importancia del concepto de poesía romántica para los jóvenes románticos se ha reconocido hace mucho tiempo. Ha sido objeto de una intensa investigación por parte de muchos eruditos eminentes, entre ellos Rudolf Haym, Arthur Lovejoy, Hans Eichner y Ernst Behler. Podría preguntarse, por lo tanto, qué punto valdría la pena reexaminar. Mi principal razón para hacerlo es que quiero volver a reexaminar la concepción tradicional, y todavía muy prevaleciente, del primer romanticismo alemán. Según tal concepción, la *Frühromantik* era un movimiento esencialmente literario y crítico cuyo objetivo principal era desarrollar una nueva forma de literatura y crítica en reacción contra la literatura y la crítica neoclásicas.[7] Esta interpretación ha tomado como punto central y fundamento el concepto de *romantische Poesie*, el cual asume no designar más que un nuevo tipo de literatura y crítica.

Déjenme jugar mis cartas ahora y confesar que creo que la interpretación tradicional ha sido un desastre. El principal problema detrás de esta interpretación es que ha justificado una división académica del trabajo que ha tenido dos consecuencias muy perjudiciales para el estudio de la *Frühro-mantik.* Primero, la mayoría de los filósofos ignoran el tema por-

que piensan que las preocupaciones centrales del primer romanticismo caen dentro del reino de la literatura. En segundo lugar, el tema ha sido patrimonio exclusivo de los eruditos literarios, los cuales no centran suficiente atención en las ideas metafísicas, epistemológicas, éticas y políticas primordiales que constituyen el fundamento real del primer romanticismo. Como resultado, los filósofos tienen estrechos horizontes intelectuales, mientras que los eruditos literarios tienen una comprensión muy *amateur* de sus temas. Aun así, aunque creo que la concepción literaria estándar ha tenido estas tristes consecuencias, no deseo hacer descansar mis consideraciones sobre esta concepción. Intento criticar la interpretación estándar en sus propios fundamentos, reexaminando los numerosos textos que supuestamente la apoyan. Mi principal reclamo es que esta interpretación no puede hacer justicia al concepto principal que pretende explicar: la poesía romántica. Contra la interpretación tradicional, deseo presentar dos tesis sobre el significado de este concepto. En primer lugar, el concepto de poesía romántica se refiere no sólo a la literatura, sino también a todas las artes y las ciencias; no hay razón alguna para limitar su significado a las obras literarias, ya que también se aplica a la escultura, la música y la pintura. En segundo lugar, designa no sólo las artes y las ciencias, sino también los seres humanos, la naturaleza y el Estado. El objetivo de la estética del primer romanticismo era, de hecho, romantizar el mundo en sí mismo, para que los seres humanos, la sociedad y el Estado pudieran convertirse también en obras de arte.

Según mi interpretación, entonces, la *romantische Poesie* no designa una forma de literatura o crítica, sino el ideal estético general de los románticos. Este ideal era verdaderamente revolucionario: exigía que transformáramos no sólo la literatura y la crítica sino todas las artes y las ciencias; e insistió en que rompiéramos las barreras entre el arte y la vida, para que el mundo devenga en sí mismo "romantizado".[8]

2- La interpretación estándar

A modo de anticipación. Antes de empezar a criticar la interpretación estándar, permítanme, para hacer justicia, explicar con un poco más de detalle esta interpretación. Esto nos ayudará a ver sus limitaciones.

La interpretación estándar sostiene que el objetivo central de los jóvenes románticos era crear una nueva literatura y crítica *romántica*, la cual desarrollaron en reacción contra la literatura *neoclásica* y la crítica de los siglos XVII y XVIII. Esta literatura neoclásica podría adoptar dos formas: podría referirse a la tradición neoclásica de principios del siglo XVIII en Francia y Alemania; o podría designar el neoclasicismo de Goethe, Schiller y Voß a finales del siglo XVIII, que fue formulado en reacción contra los románticos. Por lo general, el contraste entre *Romantik* y *Klassik* se aplica a los valores literarios de los románticos contra los valores de Goethe y Schiller tardíos.

Cualquiera que sea el contraste con el neoclasicismo, la premisa fundamental detrás de la interpretación estándar es que la frase *romantische Poesie* designa alguna forma de literatura. La única cuestión que queda es *qué* forma, o precisamente, *cómo* deberíamos caracterizarla.

Es importante ver los supuestos precisos detrás de esta premisa. *No* se supone, contrariamente a las asociaciones del término *Poesie*, que esta frase designa sólo poesía, es decir, literatura en forma de verso. Todo el mundo reconoce que los románticos también usaron la frase *romantische Poesie* para referirse a las obras en prosa. *Tampoco* se supone que la frase se refiere a algún género específico o estilo de poesía o prosa, como la lírica, la épica o el idilio; todos también están de acuerdo en que *romantische Poesie* se refiere a una mixtura o síntesis de estilos, una obra que puede combinar muchos géneros en uno. Lo que se supone, sin embargo, es que el término *Poesie* –el género del cual *romantische Poesie* es sólo una especie– designa algún *uso literario del lenguaje*, aunque sea de estilo ecléctico, ya sea en prosa o en verso.

Hay alguna evidencia que apoya tal interpretación, aunque la mayor parte proviene de los escritos tempranos de Schlegel, especialmente los que

él escribió entre 1795 y 1797, las ásperas épocas de su fase neoclásica temprana. Schlegel, por entonces, utilizó el término *Poesie* principalmente para referirse a la poesía, especialmente a las diversas formas de verso, tales como lírica, épica y sátira. Pero, no utilizó el término sólo en este sentido estricto, porque también lo aplicó a obras escritas en prosa. Le parecía extraño, por ejemplo, que Herder no pensara en las novelas de la literatura moderna temprana como *Poesie*; aunque estas obras eran en prosa, todavía eran para Schlegel "poesía en prosa".[9] La definición explícita de Schlegel de *Poesie* parece confirmar la suposición de que este término designa un uso literario del lenguaje, cualquier producción estética en palabras. De acuerdo con su definición, "la poesía es cualquier uso del lenguaje cuyo objetivo principal o secundario es lo bello".[10] Schlegel también tiene cuidado de distinguir la poesía de las otras artes. En uno de sus primeros fragmentos, hace de la poesía una de las tres formas de arte junto con la música y la escultura.[11] Lo que distingue estas tres formas son sus diferentes medios. Mientras que el medio de la música es *movimiento* y mientras que el medio de la escultura es *cuerpo*, el medio de la poesía es *lenguaje*. Así, en resumen, para el joven Schlegel, la poesía es sólo una de las artes; el arte cuyo medio es lenguaje; y su objetivo es crear belleza. Esto parece confirmar la suposición crucial detrás de la interpretación estándar de que la poesía romántica se refiere a alguna forma específica de la literatura.

La cuestión crucial sigue siendo, sin embargo, si Schlegel siguió utilizando el término *Poesie* en este sentido, cuando, a principios de 1797, abandonó su neoclasicismo y desarrolló su concepto de *romantische Poesie*. La suposición tácita detrás de la interpretación estándar es que Schlegel conservó su concepto prematuro de *Poesie* cuando escribió su manifiesto acerca de *Poesie romantische* en *Athenäumsfragment* N° 116, el *locus classicus* para la definición romántica temprana. Se admite que Schlegel más tarde amplió el significado del concepto de *Poesie*, de modo que para 1800 lo aplicó prácticamente a todas las formas de arte, como también a la naturaleza misma. No obstante, todavía se supone que tardíamente, como en 1798, utilizó el concepto esencialmente en su sentido original. De hecho, se da prácticamente por sentado que *Poesie* se refiere a alguna producción lite-

raria, ya sea en verso o en prosa. La única pregunta que ha dividido a los estudiosos ha sido: ¿Qué tipo de producción literaria se supone que es la *romantische Poesie*?

La persistencia de esta suposición se hace evidente a partir de una famosa controversia sobre el significado preciso de *romantische Poesie* en *Athenäumsfragment* N° 116. La ocasión para la controversia fue la contundente afirmación de Rudolf Haym en su magistral Die *romantische* Schule de que la poesía romántica de Schlegel se refería esencialmente a la novela moderna, de la que el *Wilhelm Meister* de Goethe era el paradigma.[12] Según Haym, la *romantische Poesie* no era nada menos que *Romanpoesie*, donde *roman*, fiel a su etimología alemana, se refería a la novela (*der Roman*). Para demostrar su punto de vista, Haym señaló la notable afinidad entre el relato de Schlegel sobre la poesía romántica en *Athenäumsfragment* N° 116 y las características que atribuyó a *Wilhelm Meister* de Goethe en su elogiosa revisión de esa obra. Aunque la explicación de Haym es sencillamente seductora, fue atacada con vehemencia por Arthur Lovejoy en un célebre artículo de 1916 alegando que no podía explicar algunos hechos muy básicos.[13] Contra Haym, Lovejoy replicó que la poesía romántica de Schlegel no tenía conexión esencial con la novela moderna, porque el paradigma de Schlegel del escritor romántico era Shakespeare, que era, por supuesto, un dramaturgo. Luego Lovejoy señaló que Schlegel usó el término "romántico" para designar "los romances de la caballería" y las "literatura medieval y moderna temprana", cuyos principales paradigmas eran Dante, Cervantes y Shakespeare. Sin duda, estos autores no son innovadores en el sentido moderno de tal término.

En 1956, Hans Eichner intentó resolver la disputa entre Lovejoy y Haym desarrollando una teoría que incorporaba y corregía los puntos principales de ambos.[14] Eichner podía reclamar más autoridad que sus predecesores porque tenía acceso a fuentes que no estaban disponibles para ellos, a saber, las recientemente descubiertas *Notebooks* de Schlegel. Basando su interpretación en este nuevo material, Eichner argumentó que, en un aspecto, Haym estaba en lo correcto después de todo: la poesía romántica era ciertamente la de la novela. Haym se equivocó, sin embargo, al equiparar la

novela con el *Wilhelm Meister* de Goethe o las modernas novelas en prosa de Fielding y Richardson. El *Roman* no era sólo una narrativa de prosa moderna, sino, como insistió Lovejoy, era el romance medieval y temprano moderno. *Pace* Haym, tal romance podría asumir muchas formas; podría ser tanto drama como verso.

Esta disputa ha sido especialmente instructiva –de no haber existido tendría que haber sido inventada– y merece, a su manera, ser llamada clásica. Sin embargo, no es mi propósito aquí evaluar las diversas posiciones que se encuentran en la disputa. He mostrado sus huesos desnudos sólo para simplificar un punto: es decir, que Haym, Lovejoy y Eichner, todos ellos, asumieron que *romantische Poesie* designa alguna forma de literatura. El único punto crítico entre ellos se refería a la forma precisa de esta literatura. Nunca cuestionaron su suposición subyacente de que el término *Poesie* en la frase *romantische Poesie* significa algún uso literario del lenguaje. Sin embargo, es sólo esa suposición la que quiero ahora cuestionar.

3- Bajo el camino romántico

Si examinamos atentamente el desarrollo del concepto de *romantische Poesie* de Schlegel, especialmente su evolución en sus *Literary Notebooks (1796-1797)*, pronto queda claro que este concepto no puede referirse meramente a alguna forma de literatura. Aunque la literatura sigue siendo una de las formas *primarias* de *romantische Poesie*, todavía está muy lejos de su forma *exclusiva*. Por el contrario, Schlegel ahora extiende y generaliza el concepto, de modo que se convierte en su ideal para *toda* actividad creativa, no importa qué medio, ya sea escrito en lenguaje o no.

Consideremos, brevemente, los principales pasos por los que Schlegel generalizó su concepto de *romantische Poesie*, las etapas principales implicadas en su extensión del concepto literario original a su significado estético más amplio. Hay cuatro pasos, cuatro etapas de generalización progresiva, las cuales son distinguibles menos cronológicamente que lógicamente.

Todos estos pasos fueron tomados en *Literary Notebooks (1796-1797)* de Schlegel, en fragmentos escritos desde 1796 hasta fines de 1797, al menos varios meses antes de la composición de los *Athenäums-fragmente* en la primavera de 1798.

El primer paso fue generalizar uno de los rasgos destacados de la temprana literatura moderna. Para Schlegel, una de las características definitorias de la temprana literatura moderna en contraste con la literatura clásica supone que la primera es ecléctica, abarcando una amplia variedad de estilos o géneros. Si bien un trabajo de la literatura clásica se limitaría a un género –de modo que, por ejemplo, un poema sería un idilio, una sátira o una epopeya– una obra de la literatura moderna temprana podría abarcar todos estos géneros dentro de sí misma. En sus primeros días neoclásicos, Schlegel consideraba esta característica de la literatura moderna temprana como uno de sus peores atributos, porque parecía puramente caótica, no teniendo más fundamento que el deseo de complacer al lector.[15] Alrededor de 1796, sin embargo, Schlegel comenzó a tener dudas sobre su propio neoclasicismo. Su fe en la superioridad del arte clásico se desmoronó, de modo que reconsideró la viabilidad de revivirla en la época moderna, la cual tenía necesidades y valores muy diferentes de aquellos de la antigüedad clásica. Schlegel aprendió entonces a apreciar algunas de las cualidades distintivas de la literatura moderna, que parecían más apropiadas para su edad. El gran vicio de la literatura moderna –su eclecticismo– se convirtió ahora en su gran virtud. Su mezcla de estilos era ahora prueba de ese incesante esfuerzo por la integridad, ese anhelo eterno de unidad que era característico de la modernidad. Schlegel creía que la tarea de la época moderna era recrear la totalidad y la unidad del mundo antiguo, pero ahora en un nivel más sofisticado y autoconsciente que proporcionaba la libertad y la igualdad de todos.[16] Lo que una vez se había dado por naturaleza, a los antiguos griegos, la unidad con uno mismo, con los otros y con la naturaleza, ahora tenía que ser recuperada por la libre actividad del hombre moderno. La literatura moderna, en su uso creativo de muchos estilos, expresó este esfuerzo por recuperar la integridad y la totalidad.

Esta característica de la literatura moderna temprana pronto se convirtió para Schlegel en *la* característica definitoria de la *romantische Poesie*.[17] Una vez que Schlegel había dado este paso, sin embargo, él ya había hecho su primer movimiento crucial en abstraer el concepto de *romantische Poesie* de su significado estrictamente literario. Pues, si la mezcla de estilos es central para *romantische Poesie*, entonces, el concepto no puede referirse a ningún estilo específico o género de literatura, ya sea en verso o en prosa. Cualquier estilo específico estaría comprendido *dentro de la romantische Poesie*, de modo que no podría ser un estilo específico en sí mismo. Tampoco había una sola forma o modo de combinar todos estos estilos, ya que Schlegel insistió en que podían y debían combinarse en todo tipo de formas, dependiendo de la creatividad y la imaginación del escritor.

Es cierto que el primer paso de la generalización, definir la *romantische Poesie* en términos de su eclecticismo, todavía lo deja como una forma de literatura. Es una forma muy ecléctica de literatura, sin duda, pero sigue siendo literatura, dado que su medio aún es el lenguaje. Sin embargo, el segundo paso de Schlegel lo lleva completamente más allá del umbral del lenguaje. Si la *romantische Poesie* es esencialmente ecléctica, abarcando todas las maneras de estilo y de discurso, entonces, se vuelve inútil para el filólogo caracterizarla y clasificarla estrictamente según sus rasgos estilísticos. De ese modo, habrá demasiados estilos y demasiadas maneras de combinarlos, para que cualquier clasificación puramente lingüística sea útil. La única manera de describir la poesía romántica será, entonces, en términos de sus cualidades estéticas y morales generales.

Por cierto, en sus *Notebooks*, Schlegel comienza a caracterizar y clasificar las obras románticas en estos términos. El joven romántico los define en términos de sus cualidades *morales*, tales como si son éticas o políticas, o en términos de sus cualidades *estéticas*, tales como si son imaginativas, imitativas y sentimentales. La distinción entre las formas de la literatura romántica es ahora más bien de grado más que de clase, dependiendo de cuál de estas cualidades prepondera.[18] Aunque Schlegel caracteriza las obras románticas en términos de múltiples cualidades diferentes en sus *Notebooks*, él parece apoyarse en tres cualidades generales como definitivas: *fan-*

tasía, mimesis y sentimentalismo.[19] Una obra romántica debe ser fantástica en la medida en que la imaginación del autor no reconoce ninguna ley por encima de sí mismo y combina libremente materiales; ésta debe ser imitativa en cuanto debe incluir un retrato de la totalidad de su época o reproducir la plenitud de la vida; y debe ser sentimental, no en el sentido de expresar sentimientos, sino en el sentido de revelar el espíritu del amor. Claramente, estas cualidades son tan generales que podrían aplicarse a cualquier género de literatura. Pero, el punto crucial a considerar ahora es que no hay razón para limitarlos a la literatura.

Este es, de hecho, el tercer paso de Schlegel. Una vez que comenzó a caracterizar la *romantische Poesie* en términos de sus cualidades estéticas más que lingüísticas, estaba dispuesto a aplicar este concepto a prácticamente todas las artes. Porque no hay razón para que únicamente la literatura sea imaginativa, sentimental e imitativa; es obvio que estas mismas cualidades generales podrían caracterizar la escultura, la música o la pintura. Por cierto, los *Literary Notebooks* muestran que Schlegel también había dado este paso. Allí empezó a aplicar el concepto de lo romántico a las otras artes, especialmente, a la música, la escultura y la pintura; incluso llegó a aplicarlo a la indumentaria y la danza. Consideremos, por ejemplo, lo que dice en este revelador fragmento: "La ópera debe ser romántica, ya que la música y la pintura también lo son; y el arte moderno de la danza es tal vez una mezcla de fantasía romántica y escultura clásica. Hay que superar a los antiguos en este sentido. Incluso, la indumentaria moderna se inclina hacia lo romántico".[20]

Prima facie, podría parecer que la descripción de Schlegel de las otras artes como románticas era más por extensión que por significado, más un gesto cortés que una convicción establecida. Pues, en sus primeros escritos había escrito acerca de la *Poesie*, tomada en el sentido estricto del verso, como la más alta de todas las artes.[21] Esto es, precisamente, lo que cabría esperar de alguien cuyo ideal juvenil fuera ser el Winckelmann de la poesía clásica. Sin embargo, es interesante observar que en 1797 Schlegel había abandonado también esta convicción. Anticipando a Schopenhauer y Nietzsche, él ahora sostiene que la música es "la más alta de las artes", y de

hecho "el arte para la edad moderna".[22] Es importante reconocer, por razones que se explicarán enseguida, que las otras artes han desempeñado un papel central en el programa estético general de *Athenäum*. Es digno de notarse que el artículo más largo de los tres volúmenes de esa revista se dedica a las artes visuales.[23]

El cuarto paso de Schlegel es extender el concepto de *romantische Poesie* a las ciencias. Este paso deriva, en parte, del segundo. Si lo romántico está determinado por sus cualidades estéticas generales, tampoco hay razón para limitarlo exclusivamente a las artes. El mismo concepto podría aplicarse también a las ciencias, siempre que tuvieran una exposición estética. No importaba que las ciencias tuvieran que usar un lenguaje más discursivo; ya que podrían combinar este estilo con otros, y así serían sólo otra clase de arte romántico. Éste era, de hecho, el ideal de toda la *Naturphilosophie*: una exposición poética de la ciencia. El cuarto paso de Schlegel también deriva de su creciente reconocimiento de que las artes y las ciencias tienen mucho más en común de lo que Schlegel a menudo había asumido con anterioridad.[24] En parte debido a la crítica de la filosofía fundacionalista en Jena, Schlegel había dejado de pensar que la filosofía, la filología, la ética y la estética pueden ser rigurosamente científicas, donde todas las proposiciones son derivadas de un solo principio fundamental y luego se colocan en un sistema no susceptible de corrección. Pero, cuanto menos alcanzable parecía el ideal clásico de la ciencia, las disciplinas tradicionales más aparecían como las artes.

Cualquiera que fuera el estado epistemológico preciso de las ciencias, parecía muy artificial y arbitrario excluirlas del programa romántico, sobre todo cuando mostraban el mismo afán por la integridad, el mismo anhelo de unidad tal como el que se encuentra en la literatura. Si esta aspiración y el anhelo se acercaran a su ideal, entonces, una obra verdaderamente romántica tendría que ser una *síntesis* de la ciencia y el arte. De ahí que en sus *Notebooks* Schlegel declare que la ciencia llega a ser perfecta en la medida en que es arte, y que el arte llega a ser perfecto en la medida en que es ciencia.[25] Schlegel ya había visto tales síntesis de la ciencia y el arte en la mitología del pasado, de hecho, en la Biblia, la cual se convirtió en un

modelo para la poesía romántica.[26] La tarea para el hombre moderno era recuperar la unidad del arte y la ciencia en la mitología antigua; en otras palabras, era crear una nueva mitología, escribir una nueva Biblia.

Si reunimos todos estos pasos, debe quedar claro que el concepto de *romantische Poesie* no se aplica sólo a la literatura, y mucho menos a una forma específica de ella; sino que también se refiere a cualquier obra creativa, ya sea literaria, artística o científica. Schlegel sólo esboza esta conclusión general en sus *Notebooks*: "Todas las obras de la mente deben romantizarse, aproximándose lo más posible a lo romántico".[27] Schlegel insiste en jugar con la estrecha afinidad entre *der Roman* y *das romantische*, en el alemán, y en que todas las obras deben ahora convertirse en *Romane*.[28]

4- El concepto de *Poesie*

Todos los desarrollos reflejados en los *Literary Notebooks* de Schlegel en 1797 finalmente se tornan completamente explícitos y autoconscientes en el *Athenäum*, especialmente, en su *Gespräch über die Poesie* de 1800. Aquí Schlegel es perfectamente explícito al trazar la conclusión de que *das romantische* no se puede describir en términos de algún género o forma de literatura. En cambio, insiste en que debe explicarse en términos de sus cualidades estéticas generales; lo romántico, como él lo expresa, no es "un género" (*Gattung*), sino "un elemento" (*ein Element*) de la literatura.[29]

De manera más significativa, Schlegel explora intencionalmente el estrecho significado literario de *Poesie* identificando explícitamente lo poético con el poder *creativo* en los seres humanos y, de hecho, con el *principio productivo* en la naturaleza.[30] Es seguro que la poesía, en su forma literaria, fue la *más alta* manifestación de este poder, su producto más sutil y sofisticado; pero todavía era sólo *una* de sus manifestaciones. Asumir que la literatura es la única forma de poesía es sencillamente confundir la parte con el todo. Schlegel explica ahora que el principio poético es activo en todas las artes, en la creación de esculturas, edificios, dramas, sinfonías y pinturas, tanto como en novelas y poemas. De hecho, cualquier producto de la crea-

tividad humana es poético, al menos en la medida en que eran consideradas bellos.

Que Schlegel se apartara deliberada y autoconscientemente del uso ordinario del término *Poesie* en este sentido amplio no puede haber ninguna duda. En uno de los diálogos de *Gespräch über Poesie*, el personaje de Amelia es muy escéptico acerca de dar al término un significado tan amplio.[31] Comenta con cierta acidez: "Si esto sigue así, antes de que nos demos cuenta, todas las cosas se nos irán transformando, una tras otra, en poesía". Luego ella pregunta: "¿Acaso todo es poesía?" El personaje Lotario responde a la pregunta de Amelia extendiendo la poesía a todas las artes y ciencias: "Todo arte y toda ciencia que actúan mediante la palabra, cuando se ejercen como arte por si mismas y cuando alcanzan su cima más alta, aparecen como poesía". Pero, entonces, la última palabra la tiene el personaje Ludovico, quien empuja los límites incluso más allá del lenguaje: "Y toda materia que se desarrolla, aunque no sea en las palabras del lenguaje, tiene un espíritu invisible, y este es la poesía".[32] Si nos tomamos las palabras de Ludovico en serio, *Poesie* ni siquiera necesita tratar las creaciones lingüísticas, ni hablar de las literarias. Si el uso de Schlegel de *Poesie* ahora parece excéntrico y caprichoso, es necesario recordar que él sólo estaba retomando el sentido clásico del término. El sentido original de lo poético (*poietikós*) era el que se refiere al hacer o crear de algo.[33] Es este sentido el que aparece en Platón y Aristóteles, que le dieron un papel central en su clasificación de las ciencias. Según Diógenes Laercio, Platón había dividido las ciencias en tres clases: la teorética (la geometría, la astronomía), la práctica (política y ejecución de la flauta) y la poética (arquitectura y construcción naval).[34] Mientras que la teorética es contemplativa y la práctica ejecuta alguna tarea, la poética es creativa o productiva. Su tarea es crear cosas, ya sea una hermosa escultura o un barco.

Es relevante que Schlegel no estaba solo en su uso amplio de la palabra. Un sentido similar, aunque no enteramente idéntico, aparece también en los escritos de August Wilhelm Schlegel, Schelling y Novalis. August Wilhelm declara que "la poesía, tomada en el sentido más amplio, es el poder de crear lo bello y de presentarlo visualmente o audiblemente".[35]

Schelling usa con demasiada frecuencia el término en el sentido clásico, donde significa "la producción o creación inmediata de algo real (...) invención en sí mismo y por sí mismo".[36] Sin embargo, él también da al término un sentido metafísico más técnico: es ese acto de creatividad por el cual el genio revela lo divino dentro de sí mismo haciendo lo universal e ideal algo particular y real. Para Novalis también, *Poesie* tiene un significado muy general, de modo que significa "el uso libre, activo y productivo de nuestros órganos".[37] La poesía a veces designa un ser orgánico que crece de acuerdo con sus propias leyes interiores;[38] pero también podría referirse al "gran arte de la construcción de la salud trascendental", donde una persona desarrolla el poder de percibir todas las cosas como un todo bello.[39]

Algunos defensores de la interpretación estándar han sostenido que el significado amplio que Friedrich Schlegel dio a *Poesie en el Gespräch über Poesie* ya no estaba presente cuando escribió el *Athenäumsfragmente*.[40] Pese a ello, creo, que de la explicación que he hecho del desarrollo intelectual anterior de Schlegel se desprende claramente que esto es incorrecto. La evidencia en los *Literary Notebooks* es claro y abrumador: ya en 1797 Schlegel había extendido el concepto de *romantische Poesie* a todas las artes y las ciencias, y empezó a hablar de la *Poesie* dentro de la naturaleza misma.[41] Lo que Schlegel estableció en el *Athenäumsfragmente* era simplemente la conclusión de un largo desarrollo que había tenido lugar casi un año antes. Esto se hace claro, a mi juicio, si volvemos a mirar el famoso *Athenäums-fragment* N° 116 de Schlegel. Ahora que sabemos algo sobre el origen y el contexto de este fragmento, podemos releerlo bajo una nueva luz.

Mirando fijamente al lector a la cara es obvio, de hecho, tan obvio que fácilmente puede pasar desapercibido, que cuando Schlegel escribe sobre *romantische Poesie* en *Athenäumsfragment* N°116, él no se está refiriendo sólo a las obras literarias, o, de hecho, a los productos de actividad alguna. Más bien, está hablando de la *actividad creativa*, el *proceso* por el cual se produce algo. Esto es parte, precisamente, de la cuestión que está detrás de su famoso comentario acerca de que el rasgo más esencial de toda obra romántica es "su devenir", el hecho de que nunca es completa, sino que se destruye sólo para crearse a sí misma siempre de nuevo. Además, también

es evidente que Schlegel se refiere a la actividad creativa *en general*, y no sólo a un *tipo específico* de actividad, como escribir poemas o novelas. Este debe ser el caso ya que las características que él atribuye a esta actividad son tan generales que podrían aplicarse a todas las formas de actividad creativa. Consideremos algunas de las principales características que Schlegel atribuye a la poesía romántica: 1) al crear algo nunca se pierde el poder de la autocrítica; 2) se pierde por completo en su objeto, pero también tiene el poder de apartarse de él y de su propia actividad; 3) ve la necesidad de autolimitación, pero no reconoce a ninguna excepto a las que el artista se impone a sí mismo; 4) nunca llega a un fin porque su esencia misma consiste en su "devenir"; y así sucesivamente. Es evidente que tales atributos también se aplican a la actividad creativa de un escultor, pintor, músico o científico, y no hay razón para limitarlos al poeta, escritor o dramaturgo. Sin embargo, esto no es sólo la implicación de, sino también, la intención detrás de, el relato de Schlegel de *romantische Poesie* en el fragmento N° 116. Ya en su anterior *Kritische Fragmente*,[42] Schlegel había enfatizado todos estos atributos como esenciales de la ironía, los cuales recomendaba como la actitud apropiada para *cualquier* pensador que intentara conocer la verdad y alcanzar la perfección.

Esta lectura de *Athenäumsfragment* N°116 es obvia, y sería aceptada por aquellos eruditos que avanzan en la interpretación estándar. ¿Por qué, entonces, ante tal evidencia, ellos continúan presentando su interpretación como si fuera una verdad establecida? La explicación no radica enteramente en la atracción gravitatoria de la división académica del trabajo, aunque sospecho que esto ha sido muy seductor. En última instancia, la fuente del problema reside en el propio Schlegel, quien también estaba confundido acerca de esta misma cuestión. Es importante ver que su concepto de *romantische Poesie* es ambiguo.[43] Podría referirse a su propio ideal filosófico y ser un concepto normativo, en cuyo caso se aplicaría a todas las artes y ciencias; pero también podría ser un concepto histórico, en cuyo caso se referiría a las formas modernas de la literatura moderna en contraste con las formas clásicas. Mientras en un primer momento Schlegel utilizó el término en un sentido histórico para designar algunos de los aspectos estilís-

ticos de la literatura moderna temprana, posteriormente, generalizó éstos en un concepto normativo para todas las artes y las ciencias. Con todo, las huellas del concepto histórico original se mantuvieron, incluso cuando comenzó a utilizarlo en el sentido más amplio y normativo. El propio Schlegel continuaría usando el concepto para referirse a la literatura moderna temprana y para distinguirlo del neoclasicismo, incluso, después de haberlo convertido en su ideal general de toda creatividad humana. No saldría de la confusión hasta tiempo después, cuando empezó a atribuir cualidades románticas a las obras de la antigüedad clásica. Quisiera disculpar a los defensores de la interpretación estándar, entonces, alegando que son víctimas de la propia confusión de Schlegel.

5- Romantizar el mundo

Ahora que hemos visto el significado amplio que los jóvenes románticos dieron a la *romantische Poesie*, debe quedar claro que su revolución estética era mucho más ambiciosa y radical que cualquier cosa que se hubiera soñado en la filosofía de la interpretación estándar. Los jóvenes románticos no sólo deseaban una nueva literatura romántica y crítica para reemplazar una literatura y una crítica neoclásicas. Más bien, querían romantizar todas las artes y las ciencias, de modo que también habría una pintura romántica, una escultura romántica y una música romántica, y así habría una ciencia romántica también como un arte romántico. Además, todas estas artes y ciencias debían ser sintetizadas en una sola obra de arte, que sería nada menos que la mitología de la época moderna.

Si esto parece absurdamente ambicioso o ridículo, entonces, debo advertir que realmente esto es sólo el comienzo. La revolución estética de los jóvenes románticos era aún mucho más radical, yendo mucho más allá de cualquier plan de reforma de las artes y de las ciencias. Su objetivo final era romantizar el mundo mismo, de modo que el individuo, la sociedad y el Estado se convirtieran en obras de arte. Romantizar el mundo significa hacer de nuestras vidas una novela o un poema, para que ellas recuperen el

significado, el misterio y la magia que habían perdido en el mundo moderno fragmentado. Los jóvenes románticos fervorosamente creían que en el fondo todos nosotros somos artistas, y por eso el objetivo del programa romántico era despertar ese talento adormecido dentro de nosotros mismos para que cada uno de nosotros haga de su vida un todo bello. Por lo tanto, era un objetivo central de los jóvenes románticos romper las barreras entre el arte y la vida que habían confinado el arte a los libros, las salas de conciertos y los museos, y que habían convertido al mundo en un lugar muy feo.

Este programa radical para romantizar el mundo aparece perfectamente explícito en algunos de los primeros escritos de Schlegel. Precisamente, en sus primeros ensayos neoclásicos, los gérmenes del programa ya son evidentes, dado que Schlegel apoya la opinión de Winckelmann de que el arte y la vida eran uno en el mundo antiguo.[44] En los *Literary Notebooks*, Schlegel es muy explícito al solicitar un retorno a esa unidad de la vida y el arte en el mundo antiguo. Hay algunos fragmentos notables, escritos en 1797, donde Schlegel declara lo que él llama "*der romantische Imperativ*", un juego de palabras obvio sobre el imperativo categórico de Kant. Este imperativo romántico exige que toda la naturaleza y la ciencia se conviertan en arte y que el arte se convierta en naturaleza y ciencia.[45] Además, exige que la poesía sea social así como la sociedad poética, y que la poesía sea moral ya que la moralidad debe ser poética.[46] Debe existir nada menos que un contrato entre la poesía y la vida, como más tarde lo indica Schlegel, de modo que la poesía se vuelva viviente y la vida devenga en poesía.[47] Todas estas demandas se derivan de lo que Schlegel llama en otros lugares el "*Genialischer Imperativ*": la demanda de que nosotros superemos la división de la vida moderna y restituyamos la unidad de la *Bildung*.[48] Este programa radical también aparece explícitamente en los posteriores *Fragmentos Críticos* y en los *Fragmentos de Athenäum* de Schlegel. En *Kritische Fragment* N° 78 Schlegel afirma el tema romántico de que la vida de cada individuo debe ser una novela: "...cualquier persona culta y que se siga cultivando contiene en su interior una novela. Que le exteriorice y se ponga a escribir no es imprescindible".[49] La ambición de romper las barreras entre el

arte y la vida se vuelve perfectamente visible en *Athenäumsfragment* N° 116. El objetivo de la poesía romántica, dice Schlegel en un pasaje que hace eco en los *Literary Notebooks*, es "no solo hacer poesía social y viva, sino también la sociedad y la vida poética". Schlegel además explica que la poesía romántica abarca todo lo poético de modo que incluye no sólo "el gran sistema del arte", sino también "el suspiro, el beso, que el niño creativo respira en una simple canción".[50] Pero, la declaración más reveladora de todas aparece en *Athenäumsfragment* N° 168, donde Schlegel plantea la pregunta: "¿Qué filosofía le queda, entonces, al poeta?" Su respuesta no podría ser más explícita: "Una filosofía creativa, que parta de la libertad y la creencia en la misma, y que muestre cómo el espíritu humano imprime su ley en todo, y cómo el mundo es su obra de arte".[51]

Como Schlegel, Novalis también tenía un ideal estético radical. Fue precisamente Novalis quien primero declaró el manifiesto romántico radical en la sorprendente frase: "El mundo debe ser romantizado". Romantizar el mundo es devolverle su significado, su magia y su misterio, los cuales se habían perdido a través del crecimiento de la cultura moderna. Novalis era expresamente claro al definir lo que quería significar con *romantización*: "Cuando doy al lugar común un significado más elevado, la acostumbrada apariencia misteriosa, la conocida dignidad de lo desconocido, la finita ilusión de lo infinito, lo romantizo".[52] Novalis explicó que para romantizar nuestras vidas de esta manera hay que hacer de ellas una novela. Nuestras vidas se convertirán, en consecuencia, en un todo estético, donde todo tiene su lugar y adquiere un significado especial. Así, colocó su atención en otro fragmento: "Todas las casualidades de nuestra vida son materiales con los que podemos hacer lo que queremos. Quien tenga mucho espíritu sacará gran provecho de su vida –cada conocido, cada acontecimiento sería para la persona completamente espiritual– el primer eslabón de una serie infinita –el principio de una novela infinita".[53]

Novalis dio a su ideal estético una significación tanto política como una significación moral. No fue sólo el individuo, sino también el propio Estado el que tuvo que convertirse en una obra de arte. Por lo tanto, Novalis duplica su ideal político "el Estado poético". La metáfora del gobierno de este

ideal es que la vida es una etapa.[54] El soberano es el director, los ciudadanos son actores y sus roles son leyes y costumbres.

6- Motivos para el programa radical

Finalmente, ahora estamos en condiciones de formular el significado muy general que los jóvenes románticos dieron a su concepto de *romantische Poesie*. En lugar de significar simplemente alguna nueva forma de literatura, este concepto representaba el gran ideal estético de los románticos: la transformación de todas las artes y las ciencias, y de hecho todos los aspectos de la vida, de acuerdo con las demandas del arte. *romantische Poesie* a veces se refiere a la *actividad* de la producción estética, a toda la *creatividad* humana en la medida en que su objeto es la belleza. Como tal, se refiere a la actividad de *romantizar* el mundo, haciendo que algo tenga la magia, el significado y el misterio de una novela o poema. No obstante, el término también podría designar el *objetivo* o *fin* de esa actividad: el mundo en la medida en que se ha convertido en una novela.

Un ideal tan grandioso hará que los románticos parezcan absurdamente idealistas, de hecho, me atrevería a decir, excesivamente "románticos". Sin embargo, es importante señalar que ellos vieron la *romantische Poesie* como un ideal, un objetivo al que podemos acercarnos, pero nunca alcanzarlo completamente. Lo que los románticos reconocieron plenamente fue que *todo lo que queda aquí en la tierra fue el eterno esfuerzo y anhelo de lograr* este objetivo.

La pregunta sigue siendo: ¿por qué los románticos utilizan el concepto de *romantische Poesie* en un sentido tan amplio? ¿Por qué extendieron el estrecho significado literario de *Poesie* para aplicarlo a toda la creatividad humana? Aquí, sólo puedo apenas señalar la base filosófica y moral de este movimiento. Es suficiente decir, por ahora, que hubo por lo menos dos razones, ambas convincentes.

Primero, aplicar el término *Poesie* no sólo a la creatividad literaria, sino a toda creatividad artística, y de hecho a la creatividad de la naturaleza

misma, subrayando un punto muy importante para Schlegel, Schelling y Novalis hacia 1797: la continuidad entre la naturaleza y el arte. Querían hacer hincapié en que *todas* las formas de creatividad humana son simplemente apariencias, manifestaciones y desarrollos de la creatividad de la naturaleza misma. Para los jóvenes románticos, sólo había una diferencia de grado, no de género, entre la creatividad del artista y ese poder productivo de la *natura naturans*, ese poder o energía universal detrás de todas las cosas, lo que Herder llamó "*die Urkraft aller Kräfte*". La creatividad del artista fue, simplemente, la organización, manifestación y desarrollo más alta del mismo poder orgánico fundamental activo en toda la naturaleza. Esta doctrina era importante para los románticos, no sólo porque colocaba al arte dentro de su contexto metafísico general, sino también porque garantizaba la *verdad* de la producción estética. Porque si lo que el artista crea es también lo que la naturaleza crea a través de él, entonces, su actividad revela, manifiesta o expresa la naturaleza misma; es, además, la autorevelación de la naturaleza. El arte deviene, como Schelling indica, el órgano y criterio de la verdad en sí misma.[55] En segundo lugar, aplicar el término *Poesie* no sólo a las obras literarias, sino a todas las formas de producción estética era necesario para alcanzar el objetivo fundamental de los románticos: la *Bildung*, La educación de la humanidad, el desarrollo de todas las potencias humanas en un todo. No cabe duda de que los jóvenes románticos vieron todos sus esfuerzos en la literatura y la crítica dirigidos a este gran ideal. Juraron su lealtad a la *Bildung* en el prefacio a *Athenäum*, su revista común.[56] Schlegel declara que solamente la *Bildung* es el bien más alto; y Novalis la convierte en su misión en la tierra para promoverla.[57] *Bildung* significa el desarrollo completo de todas las fuerzas humanas, especialmente, las fuerzas de uno en cuanto ser humano, pero también aquellas fuerzas únicas para uno mismo. Ahora bien, dada esta meta, es obvio que sería demasiado estrecho limitar el programa romántico solamente a la literatura. Todas las artes tuvieron que ser alistadas en una causa tan importante, pues todas ellas contribuyeron a su manera al desarrollo de muchos aspectos del ser humano. Por lo tanto, aplicar el término *Poesie* a todas las artes –a la pintura, a la escultura, al drama, a la música y a la

literatura– tuvo sentido desde que se las destacó en la gran causa de la educación estética.

Ambos puntos confirman la lectura general de la *romantische Poesie*. Ambos puntos muestran que los románticos, por razones filosóficas y morales generales, se comprometieron a extender el concepto de *romantische Poesie* más allá de su dominio literario original. También estos puntos demuestran la profunda medida en que la concepción romántica temprana de *Poesie* debe entenderse dentro de su contexto filosófico e histórico general. Insistir en que podemos hablar de la *romantische Poesie* herméticamente, como si se tratara de un concepto técnico de una disciplina completamente autónoma, socava su propósito esencial.[58] El espíritu fundamental detrás del concepto de *romantische Poesie* es holístico: recrear la unidad de todas las artes y ciencias, y restablecer la unidad del arte y la vida. El principal problema con la interpretación estándar es que intenta abordar de una manera parcial y divisiva tal concepto holístico. Creo que esto debe ser una acusación definitiva contra la interpretación estándar.

Capítulo II
El primer romanticismo alemán
Una caracterización

1- La tarea de la caracterización

Para interpretar una obra literaria, dijo Friedrich Schlegel una vez, es necesario entender su *individualidad*, lo que es único para, o distintivo en torno a su estilo y manera de ver las cosas. Podemos criticar una obra, sostuvo Schlegel, sólo si dejamos de lado las normas generales y consideramos los propios objetivos y circunstancias del autor. Este método de interpretación, que intenta definir lo que es característico de una obra mediante la comprensión de los objetivos y el contexto del escritor, Schlegel lo llamó "caracterización" (*Charakteristik*).

Lo que me gustaría hacer ahora es aplicar el método de Schlegel al propio romanticismo alemán. Quiero determinar los objetivos, los problemas y el contexto del movimiento romántico durante sus primeros años formativos, desde el verano de 1796 hasta el verano de 1801, período conocido como *Frühromantik*. Mi objetivo es caracterizar los ideales y los problemas que rigen algunos de los principales pensadores de la primera generación romántica, especialmente, los de Friedrich Schlegel, Augusto Wilhelm Schlegel, Novalis, el joven Hegel, Schleiermacher, Schelling y Hölderlin. Quiero saber lo que estos jóvenes románticos estaban tratando de lograr, y cómo sus objetivos difieren de los movimientos de pensamiento anteriores y posteriores, como la Ilustración (*Aufklärung*) y el *Sturm und Drang*.

Por supuesto, la característica de la *Frühromantik* es una vieja empresa, y algunos eruditos muy eminentes –como Rudolf Haym, Paul Kluckhohn, Fritz Strich, HA Korff, Benno von Wiese y Ernst Behler, por nombrar sólo algunos– ya se han emprendido en esto.[1] A pesar de ello, tales eruditos lo han hecho con cierto temor, por ello, vuelvo a tomar esta tarea. Mi razón para hacerlo es la insatisfacción que tengo con el enfoque tradicional sobre la *Frühromantik*, que todavía prevalece y es dominante actualmente.[2] Este enfoque considera la *Frühromantik*, fundamentalmente, como un movimiento literario y crítico, cuyo objetivo principal era crear una nueva literatura y crítica románticas en oposición a la literatura y la crítica neoclásicas. El propósito de los estudiosos al abordar la *Frühromantik* es, entonces, determinar cómo la literatura y la crítica románticas difieren de sus homónimas neoclásicas.

Tengo dos objeciones contra este enfoque. En primer lugar, dicho enfoque es demasiado estrecho, y falla al abordar la *Frühromantik* en toda su profundidad y amplitud. Casi todos los estudiosos estarían de acuerdo en que la *Frühromantik* no era sólo un movimiento literario y crítico, sino también cultural y filosófico, y de hecho tan amplio que abarcaba virtualmente todos los campos de la cultura y la filosofía. Aunque este punto ya había sido expuesto por Haym hacía tiempo, los académicos sólo habían expresado su aprobación, sin demostrarla con hechos.[3] Segundo, este acercamiento también da una importancia excesiva a la dimensión literaria y crítica de la *Frühromantik*. Admitiendo que esta dimensión es sólo una parte del todo, algunos estudiosos de la literatura todavía la consideran la parte central o dominante. Son llevados a esta conclusión porque creen que la *Frühromantik* era, esencialmente, un movimiento estético, cuyo propósito principal era revitalizar el arte alemán. Sin embargo, hay serios problemas con este razonamiento. Si bien es cierto que consideramos a la *Frühromantik* como un movimiento estético, sería erróneo limitar la estética exclusivamente a lo literario y crítico; aquí de nuevo esa dimensión era únicamente una parte de un todo estético mucho más amplio. Además, es un error tratar a la estética –incluso tomada en un sentido muy amplio– como si fuera un dominio autosuficiente, con un estatuto autónomo o,

incluso, soberano. Más bien, la estética romántica deriva su significado y propósito de su contexto filosófico y sus valores éticos y políticos subyacentes.

Una vez que rechazamos la comprensión tradicional de la *Frühromantik*, la cuestión de su caracterización permanece abierta. Lo que sigue es un intento de llenar este vacío. Mi caracterización de la *Frühromantik* comprende tres tesis fundamentales. Mi primera tesis es que los ideales centrales de los románticos eran principalmente éticos y políticos más que críticos y literarios. Lo ético y lo político tienen primacía sobre lo literario y crítico en el sentido de que la devoción romántica a la estética fue guiada, en última instancia, por sus ideales éticos y políticos. Estos ideales fueron los fines por los cuales emprendieron su obra literaria y crítica. Si es así, hay que abandonar de una vez por todas uno de los mitos más comunes sobre el romanticismo: que era esencialmente apolítico, un intento de huir de la realidad social y política al mundo de la imaginación literaria.[4] Antes que escapar de las cuestiones morales y políticas a través de la literatura y la crítica, los románticos subordinaron su literatura y crítica a sus ideales éticos y políticos.

Mi segunda tesis es una explicación más específica de los ideales éticos y políticos de los románticos. El ideal ético romántico fundamental era la *Bildung*, la autorealización, el desarrollo de todas las fuerzas humanas e individuales en un todo. Su ideal político básico era la comunidad, la búsqueda de la buena vida en el Estado. Lo que ambos ideales tienen en común es su aspiración hacia la unidad: el intento de unificar todos los poderes del individuo y reconciliarlo con los demás y con la naturaleza. El objetivo del esfuerzo romántico era, por lo tanto, esencialmente *holístico*: crear a través de la razón esa unidad con uno mismo, con los demás y con la naturaleza que se había dado en la antigüedad.

Mi tercera tesis es que los ideales románticos de unidad eran un intento de reafirmar la totalidad frente a las tendencias divisivas de la sociedad civil moderna. Si bien estos ideales fueron, en aspectos cruciales, una reacción contra la modernidad, en otros constituyeron un intento por preservar algunos de sus valores fundamentales: la libertad, la razón y el progreso.

Por lo tanto, es incorrecto caracterizar la *Frühromantik* como un respaldo o rechazo total de la modernidad. Más bien, la respuesta romántica era mucho más compleja y ambivalente, típica del reformismo alemán a finales de la década de 1790.

2- El bien supremo

Prima facie, puede parecer imposible determinar los objetivos fundamentales de los primeros románticos. Parece que hay muchas maneras de describir sus metas, como si aceptaran una pluralidad de valores que no hay forma de reducirlos a una sola descripción. Aunque comprensible, tal escepticismo es demasiado precipitado. Se pasa por alto una manera muy confiable de determinar los valores y los ideales más básicos de los románticos. Esto es para determinar su respuesta a una cuestión fundamental de la ética, a saber, ¿cuál es el bien más alto, el *summum bonum*?

Esta pregunta es antigua, remontándose por lo menos a Aristóteles. En su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles dio una descripción precisa e influyente del concepto del bien supremo. Él estableció dos condiciones del bien supremo: primero, es *fin*, porque todos los demás bienes son sólo medios para él; y, en segundo lugar, es *perfecto*, porque no puede ser mejorado añadiéndole otro bien.[5] Pocos filósofos han criticado la definición de Aristóteles; durante siglos discutieron sobre su interpretación precisa. El significado específico del bien supremo era, de hecho, el principal tema de discusión y controversia ética en la Antigüedad y la Edad Media.

También en la Alemania de finales del siglo XVIII la pregunta de Aristóteles seguía viva. La pregunta había sido formulada, a menudo, en términos más teológicos, "¿cuál es la vocación del hombre?" (*die Bestimmung des Menschen*?), pero, la cuestión principal era la misma, puesto que la vocación del hombre, la tarea que se le asignaba por la Providencia, era el fin de la vida, el bien supremo. Todos los aspirantes a filósofos tuvieron que tomar una posición sobre este tema, y los jóvenes románticos no fueron la excepción. De hecho, no fue casualidad que

Schlegel le diera un lugar central en sus lecciones sobre la filosofía trascendental, y que el joven Schleiermacher le dedicara dos ensayos.[6] En sus últimos años Schleiermacher argumentaría que la revitalización de la ética como disciplina filosófica dependía de retornar a esta antigua cuestión.[7]

La posición de los primeros románticos sobre el bien supremo es perfectamente clara y directa, "La cultura [*Bildung*]", Friedrich Schlegel escribió en su Ideen, "es el bien supremo y la única cosa útil".[8] En su *Blütenstaub*, Novalis planteó un punto de vista similar: "Nos encontrarnos en una misión. Estamos llamados a formar [*Bildung*] la tierra".[9] En la misma línea, Hölderlin le dijo a su hermano que el objetivo más estimado para él era "*Bildung*, Besserung des Menschengeschlects".[10] En su revista común, *Athenäum*, los románticos veían un objetivo primordial detrás de todas sus contribuciones: la *Bildung*. Ellos hicieron el siguiente juramento:

Der Bildung Strahlen all 'en Eins zu fassen,
Vom Kranken ganz zu scheiden de Gesunde,
Bestreben wir uns treu im freien Bunde ... [11]

[Reunir los haces de la formación,
Lo sano de lo enfermo separar,
Nos ansiábamos fieles en libre unión (...)]

El término alemán *Bildung* es notoriamente intraducible. Dependiendo del contexto, puede significar educación, cultura y desarrollo. Significa, literalmente, "formación", implicando el desarrollo de algo potencial, incoado e implícito en algo real, organizado y explícito. A veces las diversas connotaciones del término se unen para significar el proceso educativo o producto de la aculturación o el proceso ético o producto de la autorealización.

Si vemos el ideal romántico de *Bildung* desde una perspectiva filosófica general, sería más exacto describirlo como una ética de la autorrealización. La explicación clásica de tal ética es la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, en la que el bien supremo se define en términos de la excelencia humana, el desarrollo de las virtudes humanas características. En lo fundamental, los

románticos se remontan a la tradición aristotélica. En el mundo clásico, las principales alternativas a la ética de la autorrealización de Aristóteles eran el hedonismo y el estoicismo. Mientras que los hedonistas definían el bien supremo sólo en términos de placer, los estoicos veían el fin supremo de la vida como la ejecución del deber o solo el cultivo de la virtud. Debemos destacar que los románticos rechazaron, por razones muy aristotélicas, tanto el hedonismo como el estoicismo del siglo XVIII: la ética empirista de Bentham y Helvetius y la ética racionalista de Kant y Fichte. Los románticos criticaron la ética del deber de Kant y Fichte por exagerar la importancia del deber, por no dar lugar al sentimiento, al placer y al deseo dentro del bien supremo; y criticaron a Bentham y Helvetius por llevar el sentimiento, el placer y el deseo demasiado lejos, por no ver que la devoción al placer por sí sola descuidaría el desarrollo de nuestros poderes humanos característicos.

La característica más crucial y conspicua del ideal romántico de *Bildung* es que es holística. Este holismo tenía dos aspectos. En primer lugar, hizo hincapié en el desarrollo de *todas nuestras fuerzas humanas* características, rechazando cualquier unilateralidad que pudiera desarrollar un aspecto de nuestra humanidad a expensas de los demás. En segundo lugar, hacía hincapié en que todas estas fuerzas debían formar un todo integrado, armonioso y equilibrado. Fieles a tal holismo, los románticos insistieron en que debemos educar no sólo la razón, sino también la sensibilidad, no sólo el intelecto, sino también el sentimiento y la sensación. Argumentaron que la sensibilidad –la fuerza del sentir, el percibir y el desear– no es menos humana que la razón.[12] La forma en que sentimos y percibimos como seres humanos difiere, marcadamente, de cualquier otro animal.

El ideal romántico de la *Bildung* no sólo era holístico sino también individualista. En otras palabras, *Bildung* debe consistir en el desarrollo no sólo de nuestras fuerzas humanas características, que todos compartimos como seres humanos, sino también de nuestras fuerzas individuales distintivas, que son únicas para cada uno de nosotros. Los románticos subrayaron que cada individuo tiene que darse cuenta de sus fuerzas humanas en su propia forma única e individual. Nunca hubo dos personas iguales; cada uno tiene

características que lo distinguen de todos los demás; la auto-realización completa exige actualizar estas características distintivas no menos que nuestras características universales. Esta ética de la individualidad es destacada, especialmente, en la idea de Friedrich Schlegel y Schleiermacher de "egoísmo divino", según el cual el individuo es soberano sobre todos los valores de su vida y debe elegir el más adecuado a su personalidad.[13] Inevitablemente, el énfasis de la importancia de la individualidad, los románticos a veces cuestionaban la ética del deber de Kant y Fichte. Afirmaron que el énfasis de Kant en las leyes universales como el corazón de la moralidad no dejaba lugar a la individualidad en la ética. Fichte había tomado este aspecto de la ética de Kant hasta el punto de afirmar que el ideal moral debía ser que todos fueran completamente semejantes y se disolvieran en una sola persona.[14] Esta era la idea romántica del infierno, la *reductio ad absurdum* de la ética del deber.

Reafirmando la ecuación neoplatónica clásica del bien con lo bello, los primeros románticos interpretaron su ideal de *Bildung* en términos estéticos. Desarrollar todas las fuerzas humanas e individuales, darles forma en un todo singular, fue para los románticos crear una obra de arte. De ahí que Schlegel, Tieck y Novalis quisieran decir que el individuo debía convertir su vida en una novela, en un todo bello. Hubo dos analogías que sustentan este concepto estético de *Bildung*, dos conceptos que sostienen la conexión entre el ideal de la autorealización y la belleza. Primero, tanto el individuo auto-realizado como una obra de arte son conjuntos orgánicos, donde las fuerzas en conflicto (razón versus sensibilidad) están soldadas dentro de una unidad indisoluble. En segundo lugar, tanto el individuo auto-realizado como una obra de arte exhiben la libertad, la ausencia de restricción o interferencia externa, ya que ambos parecen seguir sus propias leyes internas, su propia dinámica interna, independientemente de las fuerzas externas.

3- La *Bildung* romántica

A pesar de la importancia central de la *Bildung* para los románticos, y a pesar de su lugar distintivo en la ética de finales del siglo XVIII, este concepto no era exclusivo o distintivo de la *Frühromantik*. El concepto de *Bildung* era, de hecho, un pilar de la tradición alemana, común al *Sturm und Drang*, la *Aufklärung*, y el *Klassik* por igual. Entre los *Sturmer und Dränger*, el ideal de *Bildung* aparece en Hamann y Herder; entre los *Aufklärer*, se encuentra en Wolff, Mendelssohn, y Baumgarten; y entre los *Klassiker*, sus representantes fueron Wieland, Schiller, Goethe, Wilhelm von Humboldt y Winckelmann. Aunque estos pensadores dieron relatos diferentes, a veces incluso opuestos, de este ideal, todos ellos afirmaban, de una forma u otra, una ética de la perfección y autorrealización. Incluso, la concepción estética de *Bildung* proviene de una larga tradición. Winckelmann, Wieland, Schiller y Goethe definieron toda la excelencia humana en términos estéticos, viéndola representada en "el alma bella".[15]

Una de las opiniones más comunes sobre el romanticismo es que fue una rebelión contra el intelectualismo estrecho de la Ilustración, una defensa de los derechos del sentimiento contra la hegemonía de la razón. Pero, es un error considerar la defensa romántica de la sensibilidad como característica de su ideal de *Bildung*. La defensa de los derechos de los sentimientos fue una batalla emprendida décadas antes por el movimiento *Sturm und Drang* o *Empfindsamkeit* de los años 1760 y 1770. Esta fue la campaña dirigida por Hamann, Herder, Möser y Lenz, y popularizada por el joven Schiller y Goethe. En el momento del surgimiento de la *Frühromantik* a finales de la década de 1790, esos *Sturmer und Dränger* habían llevado a cabo su punto de vista, y parecía necesario moderar sus tempestuosas afirmaciones mediante un nuevo restableciendo del papel de la restricción racional en la ética y la estética. Este fue, precisamente, el papel de los románticos: corregir tanto la sensibilidad del *Sturm und Drang* como el racionalismo de la *Aufklärung*, haciendo hincapié en la importancia por igual de la razón y de la sensibilidad. El compromiso romántico con un ideal holístico no exigía menos: los derechos de la razón tenían que ser afirmados y limitados no

menos que los de la sensibilidad. Sin embargo, en su compromiso con un ideal holístico, es, nuevamente, dificultoso determinar cómo los románticos difieren de muchos de sus contemporáneos o predecesores, que generalmente se clasifican bajo las rúbricas tales como Klassik o *Aufklärung*.

Si el concepto de *Bildung* es un *Gemeingut* de la tradición cultural alemana, es necesario ser más preciso si queremos determinar los ideales característicos de la *Frühromantik*. Aunque hemos encontrado su género, todavía tenemos que ir más allá para llegar a su *differentia specifica*. Esto significa tomar una mirada más cercana al ideal romántico de *Bildung*. Había al menos dos rasgos característicos de su ideal.

El primero es el papel central que los románticos dieron al concepto de libertad. Los románticos insisten en que *Bildung* debe surgir de la libre elección del individuo, que debe reflejar sus propias decisiones. El yo se realiza sólo a través de decisiones y elecciones específicas, y no por el cumplimiento de las normas culturales generales y la tradición. *Bildung* no puede ser el resultado, por lo tanto, de algún proceso de educación o condicionamiento impuesto por una cultura o Estado. Es a partir de este énfasis en la libertad individual que los románticos se diferencian de los ideales clásicos de *Bildung* en Platón y Aristóteles, y que se revelan como algo distintivamente moderno.

Por supuesto, el papel central de la libertad en la ética había sido subrayado ante los románticos tanto por Kant como por Fichte. Habían argumentado no sólo que la libertad es el signo característico de la subjetividad, sino que también está en la raíz de todas las obligaciones morales. El deber moral se expresa, a veces, en términos de autonomía: una persona está obligada a actuar sólo en los principios que podría querer como ley universal, o sólo en aquellos que podría imponerse a sí mismo como ser racional. Los románticos no cuestionaron el énfasis kantiano-fichteano puesto sobre la autonomía y su papel central en la moralidad. Pero, en un aspecto importante de este concepto dieron un paso más allá de sus predecesores. Interpretaban la autonomía no sólo en términos morales, sino también en términos personales. Su énfasis en el valor de la individualidad significa que en algunas ocasiones las decisiones son correctas no porque caigan

bajo alguna ley universal, sino simplemente porque son individuales. Ellos trataron de determinar un ámbito de la ética que no cae bajo las leyes morales generales, sino que se refiere a los valores finales por los cuales una persona dirige su vida. Estos valores no tendrán otra sanción que la decisión personal, la elección individual. Serán buenos o malos, correctos o incorrectos, simplemente, porque yo los he elegido, sin esperar que nadie más me siga.

El segundo aspecto distintivo de la ética romántica es el más romántico de todas las características: el amor. El amor era el principio cardinal de la ética romántica y, ciertamente, tan importante para los románticos como el imperativo categórico era para Kant. Schleiermacher en su *Monólogo*, Schlegel en sus lecciones sobre la *Transcendentalphilosophie*, Novalis en su *Glauben und Liebe* y Hegel en su *Geist des Christenthums*, todos enfatizan la importancia del amor como el principio central de la ética. Los románticos veían la ética del amor como una de las doctrinas características de la época moderna, algo completamente ausente en la ética clásica.

Aquí también es clave comprender la doctrina romántica del amor en términos de su ética general de la autorrealización. Los románticos, a menudo, insistían en que nos damos cuenta de nuestra humanidad común y desarrollamos nuestra individualidad única sólo a través del amor. Es a través del amor que unificamos nuestras fuerzas opuestas, que reconciliamos nuestra razón y sensibilidad, porque al amar a alguien actúo sobre los principios racionales del deber en lugar de oponerme a la inclinación. También, es a través del amor que yo realizo mi individualidad porque el amor deriva de mí ser más íntimo, de mis pasiones y deseos únicos, y consiste en un vínculo único entre yo y otro. Cabe destacar que la ética romántica del amor tiene raíces más clásicas que cristianas; tiene más afinidades con el eros de Platón que el *ágape* de Pablo. No es casual que. en su juventud, Hölderlin, Schlegel, Schleiermacher y Novalis eran estudiantes entusiastas de Platón, especialmente, de su *Banquete* y su *Fedro*.

4- La reacción a la modernidad

Además de su énfasis en la libertad y el amor, hay algo más que es nuevo en el ideal romántico de *Bildung*, algo que lo distingue de los ideales tan similares de la *Aufklärung* y el *Sturm und Drang*. Esto está relacionado más con su propio ideal que con su contexto: el surgimiento de la sociedad civil moderna. Era tarea de la generación romántica restablecer y reafirmar el ideal clásico de *Bildung* contra algunas de las tendencias crecientes de la sociedad civil moderna: el atomismo, la alienación y la anomia. Estas tendencias se hicieron especialmente evidentes en la década de 1790, la década en que la mayoría de los primeros románticos llegaron a la mayoría de edad. Mientras estas corrientes tendían a dividir al individuo de sí mismo, de otros y de la naturaleza, el ideal romántico de *Bildung* reafirmaba el valor de la unidad consigo mismo, con los demás y con la naturaleza. El objetivo de la lucha y el anhelo romántico era, esencialmente, holístico: que el individuo se sintiera nuevamente en su casa, en su mundo, para que se sintiera parte de la sociedad y la naturaleza como un todo.

Para los jóvenes románticos, había en última instancia un malestar fundamental detrás de todas las formas de modernidad. Dieron varios nombres a este malestar: la alienación (*Entfremdung*), el distanciamiento (*Entäusserung*), la división (*Entzweiung*), la separación (*Trennung*) y la reflexión (*Reflexion*).[16] Cualquiera que sea el término usado, todos designaron un predicamento donde el yo debería ser uno con algo que ahora se presenta como opuesto a sí mismo. Donde debe haber unidad, armonía, o totalidad, hay división, discordia y separación. La fuente de esta división, de la discordia y de la separación, se supone, además, no radica en alguna fuerza ajena fuera de los seres humanos, sino dentro de los seres humanos mismos, que son autónomos y, en última instancia, responsables de su propio destino. Visto desde este ángulo, el problema de la alienación no era otra cosa que la *auto-esclavitud*, una paradoja señalada por Rousseau en su provocadora frase de su *Contrato social*: "El hombre ha nacido libre, y por doquiera está encadenado".[17]

Para los románticos, había tres formas de alienación. Primero, existió la división en el yo. Esta forma de división tomó dos formas. En primer lugar, el conflicto entre la razón y la sensibilidad, donde el yo podría actuar conforme a su deber sólo mediante la represión o la erradicación de sus deseos y sentimientos. En segundo lugar, la unilateralidad de la especialización, donde el yo desarrolló sólo una de sus fuerzas a expensas de todas las demás. Mientras que el conflicto entre la razón y la sensibilidad surgió del crecimiento de la cultura y de las costumbres, la unilateralidad vino de la división del trabajo dentro de la sociedad civil, la cual enfatizó el desarrollo limitado de una habilidad para realizar una única tarea rutinaria.

La segunda forma de alienación, lo que podríamos llamar también anomia o atomismo, era la división entre el yo y los otros. Esta forma de división surgió de la decadencia de la comunidad tradicional, los gremios, las corporaciones y la familia, y el surgimiento del mercado competitivo, donde cada individuo buscaba su propio interés a costa de los demás. A juicio de los románticos, el epítome de tal alienación social era la teoría del contrato social, según la cual el individuo entra en un grupo sólo si se corresponde con su propio interés.

La tercera forma de alienación fue la división entre el yo y la naturaleza. Esto también surgió de dos fuentes: en primer lugar, el crecimiento de la tecnología moderna, que hizo de la naturaleza un objeto de mero uso, sin magia, ni misterio ni belleza; y la segunda, la física mecánica, la cual hizo de la naturaleza una vasta máquina y de la mente una máquina más pequeña dentro de la naturaleza o un fantasma fuera de ella. Frente a estos males de la modernidad, los románticos planteaban sus ideales de totalidad o unidad. Para cada forma de alienación o división había un ideal holístico correspondiente. La división dentro del yo sería superada en el ideal del *alma bella*: una persona que actúa de acuerdo con los principios de la moral *desde*, antes que *contra*, la inclinación, y que une su pensamiento y sentimiento, la razón y la sensibilidad, consciente y subconsciente, en uno todo estético. La división entre el yo y el otro sería superada en el ideal de la *comunidad*, la *sociabilidad libre*, o el *Estado orgánico*; aquí cada persona desarrollaría su individualidad solamente a través del amor y del intercam-

bio libre con los otros. Finalmente, la división entre el yo y la naturaleza sólo sería superada en el ideal de vida o en el *concepto orgánico de la naturaleza*: como parte de este todo orgánico, el yo se dará cuenta de que es inseparable de la naturaleza y del mismo modo que la naturaleza es inseparable de él.

Aunque, en lo fundamental, el ideal romántico de *Bildung* era una reacción contra la modernidad, sería falso inferir que era nada más que eso. Porque, en otros aspectos básicos, el ideal romántico también suponía un intento de preservar la modernidad. Con demasiada frecuencia, la actitud romántica hacia la sociedad civil ha sido interpretada como de total aprobación o de total rechazo, como si los románticos fueran representantes u opositores de todas las formas de la modernidad.[18] Sin embargo, ambos extremos son simplistas, no llegan a afrontar la compleja ambivalencia de los románticos. La verdad de la cuestión es que los jóvenes románticos dieron la bienvenida a la sociedad civil en algunos aspectos, pero también le temían en otros. Intentaron encontrar un camino intermedio entre el modernismo y el antimodernismo, el radicalismo y el conservadurismo. Su *via media* fue, de hecho, la típica moderación alemana a finales de la década de 1790 y principios de 1800, la cual intentó reformar la sociedad y el Estado de acuerdo con los ideales liberales, pero también de manera coherente con su desarrollo histórico.

En tres aspectos fundamentales, los románticos estaban del lado de la modernidad, viéndose a sí mismos como defensores del progreso. Primero, a pesar de sus críticas a la Ilustración, los románticos atribuyeron la mayor importancia a las fuerzas críticas de la razón, especialmente, el derecho del individuo a criticar todas las creencias. En segundo lugar, a pesar de sus dudas sobre las consecuencias de la sociedad civil, los románticos también valoraban sus libertades, fundamentalmente, el derecho del individuo a pensar por sí mismo y desarrollar todas sus fuerzas al máximo. En tercer lugar, según la filosofía romántica de la historia, la unidad y la armonía del pasado –ya sea en la Grecia clásica o en la Edad Media– se habían perdido para siempre con el advenimiento de la sociedad civil y la Ilustración. Dado que no podía haber marcha atrás, el problema era cómo lograr la armonía

y la unidad previas en un nivel superior en el futuro. Lo que se había dado en los antiguos griegos tenía que ser recreado en un nivel superior a través de la razón y el esfuerzo. De ahí que el objetivo del anhelo romántico, el ideal de su esfuerzo infinito, no estuviera situado en el pasado, sino en el futuro. Lo que Rousseau había puesto una vez en el estado de la naturaleza –la paz consigo mismo, con los otros y con la naturaleza–, ahora los románticos ven una sociedad ideal en el futuro.[19]

Sólo cuando consideramos la actitud romántica hacia la modernidad en toda su complejidad y ambivalencia podemos comenzar a apreciar el principal reto que enfrenta la generación de los románticos. Su problema era cómo preservar los valores fundamentales de la modernidad –individualidad, racionalidad crítica y libertad– dentro de sus ideales holísticos. El desafío era de qué modo formar una sociedad y un estado que provea a la comunidad, una fuente de pertenencia, identidad y seguridad, pero que también asegure los derechos del individuo. Si bien no podrían haber vuelto a la clásica polis griega, la cual no apreciaba la libertad individual, tampoco podían avanzar hasta un punto en el que la sociedad se disolviera, simplemente, en una colección de átomos interesados en sí mismos unidos por un mero Estado "vigilante". Para usar una fórmula simplificada, la preocupación esencial de los románticos era cómo lograr *identidad-en-la-diferencia· unidad-en-la-oposición*. Tal programa ha sido frecuentemente atribuido a Hegel, como si fuera su virtud distintiva como filósofo político.[20] Sin embargo, respecto a esto, como en tantos otros, Hegel era simplemente un romántico típico.

5- Interpretaciones postmodernistas y marxistas

Mi consideración sobre la *Frühromantik* pone especial énfasis en su holismo, viendo esto como su solución para las heridas divisivas de la modernidad. Por supuesto, no hay nada nuevo en enfatizar la dimensión holística del pensamiento romántico. A menudo, se ha dicho que la búsqueda de la totalidad, el anhelo de completitud y la idea de la totalidad

orgánica son características del *Romantik*.[21] Últimamente, sin embargo, esta caracterización de la *Frühromantik* ha sido objeto de algunas duras críticas sobre la base de que la narrativa y el discurso romántico está comprometido con lo "non clousure", lo incompleto, incoherente, irónico y fragmentario.[22] Los eruditos postmodernistas han rechazado explícitamente la vieja interpretación holística de la *Frühromantik*, sosteniendo que ignora sus elementos antisistemáticos, antifundacionalistas, y antirracionalistas.

Pero, esta crítica es un ejemplo singular de los fracasos de la aproximación literaria a la *Frühromantik*. Se centra en el "discurso" y la "retórica" romántica a expensas de su metafísica, ética y filosofía política, donde los ideales holísticos románticos y la visión orgánica de la naturaleza abundan en evidencia. La insistencia postmodernista en el "non clousure" en la escritura romántica descansa, en última instancia, en una simple confusión entre el *esprit systématique* y el *esprit de systems*.[23] Mientras los románticos se oponían al *esprit de systems* porque los sistemas restringen nuestra visión, ahogan nuestra creatividad, también afirmaron firmemente el *esprit systématique*, porque un sistema completo es un ideal regulador necesario, si no alcanzable, de la razón. Si la ironía romántica está realmente dirigida contra cualquier pretensión de finalización o de cierre, lo está sólo porque su objetivo es incitar nuestro esfuerzo, intensificar nuestros esfuerzos, para acercarnos más al ideal de un sistema completo.

Hay otro precedente importante para mi propia interpretación de la *Frühromantik*. Tal antecedente sostiene que la *Frühromantik* debe entenderse en términos sociales y políticos y que su reacción a la sociedad civil es un aspecto esencial de ella. Ambas tesis pueden encontrarse, si bien no siempre explícitamente, en algunos autores marxistas.[24] En ambos aspectos apoyo su interpretación. Los que desean desterrar los puntos de vista marxistas al por mayor como restos de una ideología desaparecida, me temo, están en peligro de caer en un reduccionismo al apartarlo todo. La gran fuerza de la interpretación marxista es que coloca a la *Frühromantik* en su contexto social y político, permitiéndonos ver el propósito subyacente detrás de su arte, solo aparentemente autónomo, su religión y su metafísica. Estas ventajas se pierden cuando seguimos la interpretación convencio-

nal de la *Frühromantik*, la cual con demasiada frecuencia ve su literatura como perteneciente a algún reino *sui generis*, independiente de toda moral y política.

Dicho esto, hay que añadir que existen graves problemas con la interpretación marxista. En primer lugar, es un gran error suponer, como casi todos los estudiosos marxistas lo hacen,[25] que la *Frühromantik* es, esencialmente, un movimiento reaccionario que desea una reintegración del pasado medieval. Esto no logra captar la especificidad del programa político del romanticismo temprano, el cual era reformista en la intención y precursor del movimiento reformista prusiano de principios de 1800.[26] Cuando la política de la *Frühromantik* se coloca dentro del espectro de la opinión política de la década de 1790 y principios de 1800, las diferencias de los movimientos, mucho más explícitamente reaccionarios, se hacen inmediatamente evidentes. La política romántica estaba muy a la izquierda de las opiniones de Haller y de los eudemonistas, quienes estaban empeñados en revivir la doctrina de la derecha divina y el poder absoluto de los príncipes.[27] También, en segundo lugar, es erróneo pensar que el *Romantik* está en total oposición a la *Aufklärung*, como si quisiera restaurar la fe irracional del cristianismo contra las fuerzas de la razón. Aquí, de nuevo, los estudiosos marxistas no han podido ver la especificidad de la *Frühromantik*, cuya actitud hacia la *Aufklärung* es compleja y ambivalente. Si los románticos rompieron con la *Aufklärung* en algunos aspectos, la radicalizaron en otros. El problema aquí es especificar, precisamente, los aspectos en los que la *Frühromantik* endosó y criticó la *Aufklärung*. En tercer lugar, es anacrónico, en el contexto de la década de 1790, equiparar la *Aufklärung* con los valores democráticos y liberales. Algunos de los más destacados *Aufklärer* de Berlín, tales como Christian Garve, Friedrich Nicolai y J.A. Eberhard, eran firmes defensores del absolutismo ilustrado, una doctrina abominable para Novalis, Friedrich Schlegel y Schleiermacher.[28] En este sentido, la reacción romántica contra la *Aufklärung* no puede ser entendida como reaccionaria, sino como progresista.

Al ver la *Frühromantik* como un movimiento reaccionario, los estudiosos marxistas nunca han ido más allá de los debates políticos de la década de

1840, cuando Heinrich Heine, Arnold Ruge y Karl Marx fueron obligados a defender sus ideales progresistas contra algunos de los románticos posteriores. Sus propias caracterizaciones de la *Frühromantik* han sido cautivas de la tradición radical, cometiendo su falacia básica –anacronismo– al describir todos los períodos de la *Frühromantik* a la luz de algunos de sus últimos representantes.[29] Por muy comprensible que haya sido esta falacia en el contexto de las luchas políticas de la década de 1840, no tiene sentido reafirmarla ahora. Es hora de revivir el espíritu histórico inaugurado por Haym –y escudado por los marxistas– hace más de un siglo: reconstruir la *Frühromantik* en toda su totalidad e individualidad dentro del contexto de su tiempo y lugar.[30]

6- Políticas románticas

El intento romántico de conciliar los ideales clásicos holísticos con algunos de los valores centrales de la modernidad es, especialmente, evidente en su pensamiento social y político. Esto debe ser indudable a partir de una breve reseña de su teoría del Estado.

Contrariamente a la interpretación apolítica del *Romantik*, es necesario subrayar exactamente lo contrario: que el *Romantik* era necesariamente político, y de hecho dio un lugar prioritario a la política. Los románticos fueron, precisamente, algunos de los primeros pensadores de la era moderna en reafirmar la importancia de lo político, para hacer de la política una vez más "la ciencia primera", como Aristóteles alguna vez lo hizo.[31] En el espíritu de Aristóteles, Friedrich Schlegel escribía: "El enjuiciamiento político es el más elevado de los puntos de vista (...)".[32]

La importancia de la política para los románticos se deriva inmediatamente de una de sus doctrinas centrales: que el individuo es un ser social que puede realizarse a sí mismo sólo dentro del Estado. Si la autorrealización es el bien supremo, y si la autorrealización se logra sólo dentro del Estado, entonces, la política, la doctrina del Estado, se vuelve crucial. La política se convierte en la ciencia preeminente para decirnos cómo lograr el

bien supremo. Los románticos habrían respaldado plenamente la definición de Aristóteles del Estado en *La política*: "una colectividad de iguales que tienden a la mejor vida posible".[33] Rechazaron de manera decisiva, por lo tanto, la visión liberal moderna del Estado, la cual sostiene que su fin es sólo en orden a proteger los derechos de los individuos a buscar la felicidad por sí mismos.

El corazón del pensamiento social y político romántico es su ideal de comunidad. En última instancia, este ideal se remonta a fuentes clásicas más que cristianas, especialmente, a Platón y Aristóteles.[34] El pensamiento social y político romántico era un *revival* del ideal clásico de la *polis* contra la tradición individualista moderna de Grotius, Hobbes y Locke. El gusto por el ideal comunitario *medieval* es un desarrollo posterior, apareciendo primero en el *Christenheit oder Europa* de Novalis en 1799. Los *loci classici* del ideal comunitario romántico son la letra final de *Aesthetische Briefe* de Schiller, *Glauben und Liebe* de Novalis, *Vorlesungen über Transcendentalphilosophie* de Schlegel, *Monologen* de Schleiermacher y el *System der Sittlichkeit* de Hegel.[35]

El ideal romántico de la comunidad tiene que ser comprendido en al menos dos niveles, uno lógico y otro normativo. En un nivel lógico, el ideal romántico se remonta al dictamen de Aristóteles en *La Política* de que el Estado es un todo anterior a sus partes.[36] En rigor, esto significa que el Estado no es reducible a una colección de individuos, cada uno de los cuales es autosuficiente, sino que la existencia e identidad del individuo depende de su lugar dentro de la comunidad. Al igual que Aristóteles, los románticos subrayaron la naturaleza social de un ser humano, insistiendo en que debe su identidad a su educación en la sociedad, fuera de la cual no es más que una bestia o un Dios.

Al regresar a Aristóteles, los románticos estaban cuestionando la moderna teoría liberal del Estado, específicamente, la teoría del contrato social, que sostiene que el Estado está formado por un contrato entre individuos que consensuan, cada uno de los cuales es autosuficiente. El problema con la teoría del contrato, según el punto de vista romántico, es que el concepto de un individuo autosuficiente es una abstracción artificial y arbitraria;

fuera del todo social, del que sólo es parte, el individuo ni siquiera tendría interés propio, por no hablar de los principios morales o del poder de deliberar. El intento de concebir un conjunto social fuera de una multitud de individuos interesados en sí mismos es la cuadratura del círculo, argumentó Novalis, porque el individuo se eximirá de las reglas cuando su propio interés lo exija.[37]

A nivel normativo, el ideal romántico de la comunidad afirma que el interés propio no sólo es lógicamente, sino moralmente secundario respecto al bien común. En otras palabras, en ciertas ocasiones, el individuo debe actuar por el bien común incluso cuando es contrario a su propio interés. Esta reivindicación moral sobre el individuo iba de la mano con una visión específica sobre el propósito del Estado: es decir, su objetivo debería ser no sólo proteger los derechos de los individuos, sino también asegurar el bien común.

Es común entre los críticos liberales interpretar la ética comunitaria de los románticos como una forma de totalitarismo incipiente. Parece que al poner el bien común ante los intereses del individuo, los románticos dan al Estado la razón para invalidar los derechos individuales. Pero, esta crítica es anacrónica, al no ver que el ideal comunitario romántico era fundamentalmente republicano. El bien común estaba determinado, ante todo, por el pueblo mismo, que era el poder soberano del Estado. No se les podía imponer ninguna ley que no fuera autoimpuesta. Es cierto que los románticos a veces subrayan la importancia del autosacrificio por el bien público. Sin embargo, esto no se deriva del totalitarismo, sino de la tradición republicana de Montesquieu, la cual acentúa la importancia de la virtud en una república, la disposición a sacrificar el interés propio por el bien público.

La idea central o la metáfora de gobierno detrás del ideal romántico de la comunidad es el concepto orgánico o "poético" del Estado. Este concepto se entiende mejor en contraste con su opuesto, el Estado "máquina" de la Ilustración. Había dos características fundamentales del Estado máquina. En primer lugar, como cualquier máquina, el Estado máquina es dirigido desde arriba y hacia fuera, sea por un comité revolucionario o por un prín-

cipe, de modo que la fuente de su movimiento no proviene de sí mismo, es decir, de sus ciudadanos individuales. En segundo lugar, de nuevo como una máquina, el Estado máquina se crea de acuerdo con un proyecto abstracto, un diseño que se le impone desde arriba. El Estado orgánico contrasta con ambas características del Estado máquina. Primero, como cualquier organismo, el Estado orgánico consiste en partes que son auto-organizadas y auto-generadoras; es decir, su vida derivará de la participación activa de ciudadanos libres y grupos autónomos. Segundo, de nuevo como cualquier organismo, el Estado orgánico evolucionará con el tiempo y se adaptará a las circunstancias locales, de modo que su estructura será el resultado no de alguna constitución artificial impuesta desde arriba, sino de la tradición y el desarrollo histórico desde abajo.

Hasta ahora, he subrayado la dimensión holística del ideal social y político de los románticos. Pero, también es crucial enfatizar que los románticos querían preservar los derechos del individuo dentro de su comunidad. Esto debe ser claro no sólo por su ética del individualismo, sino también por su adhesión a algunos de los ideales básicos de la Revolución Francesa, tales como los derechos del hombre. Ciertamente, los románticos no eran republicanos radicales, los jacobinos de izquierda se empeñaban en una democracia completa y en la abolición de toda la aristocracia y la monarquía. Tal posición era más la excepción que la regla entre ellos, y solo tuvo lugar, brevemente, en Friedrich Schlegel, el más radical entre ellos. El ideal político de los románticos era más bien una constitución mixta, una síntesis de la monarquía, la aristocracia y la democracia.[38] Su estado orgánico debía ser una estructura altamente diferenciada, con una pluralidad de fuentes de autoridad, de modo que el poder siempre se compartía entre muchos grupos en lugar de ser monopolizados por una élite.

Para evitar algunos malentendidos comunes del Estado orgánico de los románticos, es de suma importancia destacar su estructura *diferenciada* y *estratificada*. Un aspecto central de esta estructura fue su pluralismo, la presencia dentro del cuerpo político no sólo de los diferentes niveles de gobierno, sino también de grupos autónomos independientes del control central. Los románticos eran defensores de los Estados, consejos locales y gremios.

En este sentido, su pensamiento era ciertamente conservador, pues querían conservar parte de la vieja estructura corporativa del pasado medieval. Pero, también es importante señalar que uno de los principales puntos detrás de este corporativismo o pluralismo era limitar los poderes de la autoridad central, y así minimizar el peligro del totalitarismo. Los románticos veían tal peligro no sólo en el viejo absolutismo, sino también en los nuevos gobiernos revolucionarios, los cuales no estaban menos centralizados en la autoridad que los Estados del *ancien régime*.

Fue a través de la estructura corporativista o pluralista del Estado orgánico que los románticos creyeron que podían hacer cuadrado el círculo político de la modernidad: es decir, proveer la libertad a la comunidad y la libertad individual. El Estado orgánico proveería a la comunidad porque sus grupos autónomos asegurarían la participación en asuntos políticos y proveerían un centro de pertenencia social. Sin embargo, también garantizaría la libertad porque estos grupos no serían sólo canales de participación popular, sino también baluartes contra el poder central. Al destacar el papel de los grupos independientes en estos aspectos, los románticos han anticipado una doctrina pluralista más moderna, las ideas de, digamos, Durkheim o Kornhauser.

Para los románticos, tanto los príncipes absolutistas de Alemania como los jacobinos de Francia habían cometido el mismo error fundamental: abolían los grupos autónomos, las antiguas corporaciones y gremios, para que todo pudiera ser dirigido desde arriba, ya fuera por la voluntad de un monarca o algún comité revolucionario. Al hacer esto, crearon una dura oposición entre el gobernante y el individuo, de modo que no había nada entre ellos para restringir la regla del déspota o de la turba. La única protección contra el despotismo del príncipe o de la turba era la estructura diferenciada del Estado orgánico.

Es, precisamente, en este contexto, creo, que debemos entender el medievalismo de los románticos. Este medievalismo ha sido interpretado como un sentimiento y una doctrina reaccionarios, y de hecho se convirtió en la escritura posterior de Friedrich Schlegel. Pero, en su origen y en su inspiración original, la fascinación romántica con la estructura corporativa de la

sociedad medieval tenía más que ver con su odio al absolutismo y su preferencia por el pluralismo, cuyo objetivo principal era encontrar un baluarte contra el totalitarismo y la centralización.[39] Lejos de renunciar a los derechos individuales, su pluralismo fue concebido como un medio para proteger la libertad, al mismo tiempo que proporciona al individuo alguna forma de pertenencia social.

Nadie vio más claramente que el joven Hegel que la continuidad con la tradición medieval no significaba una negación, sino una afirmación de la libertad. En su *Verfassungsschrift* de 1799 escribe que nunca los derechos del individuo habían sido tan firmemente afirmados y protegidos como durante la Edad Media.[40] Fue el reinado implacable del absolutismo, el cual hizo todo lo que estaba en su poder para derribar los Estados y los gremios, que había hecho olvidar la herencia medieval que fue la fuente última de todas las agitaciones de la era revolucionaria.

7- Estética romántica

Nuestra descripción moral y política de la *Frühromantik* parece fracasar ante un hecho central, obstinado e indiscutible: a saber, la *Frühromantik* era básicamente un movimiento estético, que daba valor supremo al arte. En la tríada clásica de la verdad, la belleza y el bien, los románticos veían la belleza como *primus inter pares*. Es sabido que Schelling, Schlegel, Novalis y Hölderlin hicieron de la poesía la base del conocimiento metafísico, del bien moral y de la legitimidad política. Pero si esto es así, seguramente, lo moral, lo social y lo político deben estar subordinados a lo estético.

La primacía y la autonomía de la estética ha sido, justamente, la premisa central detrás de las interpretaciones apolíticas y literarias de la *Frühromantik*. Como los románticos dieron tanta importancia al arte, parece que huyen de la realidad del mundo social y político o, en el mejor de los casos, usan lo social y lo político sólo como un medio u "ocasión" para producir obras de arte.[41] De hecho, dado que afirmaron la autonomía de la estética, su independencia de todos los fines morales y políticos, parece que

nunca deberían permitir que la creatividad estética sea comprometida por la moral y la política.

Para evitar algunos malentendidos muy comunes, especialmente, la combinación demasiado común de estética con esteticismo, es primordial examinar con precisión el sentido en que los románticos dieron preeminencia a la estética. Esta preeminencia no significa que los románticos prefirieran la belleza sobre el bien y la verdad, como si eligieran valores estéticos en vez de morales y políticos (si tuvieran que tomar la decisión) o como si valoraran las apariencias por encima de las cualidades morales e intelectuales (esteticismo). Puesto que definieron la belleza en términos morales y políticos, es imposible para ellos separar estos valores, así, para ellos, la cuestión de preferir uno antes que otro también se vuelve imposible. Ciertamente, la consideración romántica de lo bello lo hace, aunque sea en un sentido secundario y derivado: la belleza es la *apariencia* o *manifestación* de la armonía del individuo y del Estado. Los románticos daban importancia a la belleza por su dimensión moral y política; no daban importancia a lo moral y lo político por sobre lo estético. Asumir lo contrario es, simplemente, confundir el *definiendum*, condicionado o fundamentado con el *definiens*, la condición o el fundamento. Los románticos dieron primacía a la belleza sólo en el sentido de que hicieron de la belleza la *ratio cognoscendi*, el criterio o medio de conocimiento, de lo verdadero y lo bueno; no pensaban que era la ratio essendi, la esencia, la base o el fundamento de lo bueno y lo verdadero.

Sin embargo, uno interpreta el significado de la preeminencia estética; es difícil ver cómo dicha preeminencia proporciona alguna evidencia para la interpretación apolítica de la *Frühromantik*. Esta interpretación sólo funciona si uno hace una interpretación muy estrecha de la estética, como aquello que se refiere a las obras de arte en el sentido convencional. Por lo general, esta frase es entendida para referirse a alguna forma de literatura, ya sea poemas, obras de teatro, o novelas, aunque también podría designar obras de música, escultura o pintura. Sin embargo, esta interpretación es excesivamente estrecha porque los románticos consideraban no sólo poemas, obras de teatro y novelas, sino también el individuo, la sociedad y el

Estado como obras de arte. Su objetivo era, efectivamente, romper las barreras entre el arte y la vida, para que el mundo entero se convierta en una obra de arte. Sin embargo, si el individuo, la sociedad y el Estado son también obras de arte, entonces, resulta difícil, en esta dirección, sostener la tesis de que el arte romántico está queriendo ser apolítico, sin relevancia social y política.

Más que una doctrina de indiferencia política o escapismo, el esteticismo romántico se entiende mejor como una especie de teoría moral y política, específicamente, una teoría holística que equipara lo bueno con lo bello a través de la idea de un todo orgánico. Los primeros románticos no sacaron la belleza del mundo moral y político por la sencilla razón de que la convirtieran en la verdadera piedra de toque, signo o criterio de valor moral y político. Si una persona unificara su razón y su sensibilidad, si cumpliera su deber de inclinación, entonces, tendría "gracia" o se convertiría en "un alma bella". De manera similar, si el Estado unificara a todos sus ciudadanos en una comunidad armoniosa, entonces, sería un estado "estético" o "poético". Por lo tanto, el esteticismo romántico no es sólo una teoría de las obras de arte en el sentido estricto, juegos, poemas y cuadros, sino también una teoría sobre las obras de arte en un sentido muy amplio: la vida del individuo, la sociedad y el Estado.

Aun así, podría preguntarse: ¿Cómo encaja esta dimensión social y política de la *Frühromantik* con su creencia en la autonomía del arte? Notoriamente, los jóvenes románticos eran seguidores de la doctrina de Kant de la autonomía estética, según la cual las cualidades estéticas tienen su valor independiente de los principios morales y los deseos físicos. Apasionadamente rechazaron la estética utilitaria de Gottsched, la cual había hecho que el arte sirviera a fines morales y políticos. Pero si es así, ¿cómo podemos insistir en la primacía de la ética y la política para los jóvenes románticos? Esto parecería violar su propia creencia en la autonomía del arte.

La solución a este problema radica en una aparente paradoja: que los románticos insistieron en la autonomía del arte no a pesar de, sino precisamente por sus fines morales y políticos. Irónicamente, es sólo en virtud de

su autonomía que una obra de arte representa el valor moral y político más alto: la libertad. Una obra de arte significa libertad sólo porque es autónoma, o simplemente, porque no es un medio para otros fines, ya sean morales o físicos.

Esta paradoja ya es evidente en Schiller, cuyas visiones estéticas tuvieron un gran impacto en los románticos.[42] Mientras afirma la doctrina de Kant de la autonomía estética, Schiller también sostiene que el arte juega un papel central en la educación de la humanidad. La solución a la aparente contradicción está implícita en su definición de belleza. Según Schiller, la esencia de la belleza consiste en la aparición de la libertad; y una obra de arte tiene su valor moral, precisamente, porque representa la libertad, la base misma de la moral.[43] Para simbolizar la libertad, no obstante, una obra de arte debe tener su propia integridad y autonomía, su propia libertad de propósitos externos. Irónicamente, entonces, el arte tiene su mayor significación moral justamente cuando no se utiliza para fines morales específicos.

Mientras que los románticos nunca lucharon explícitamente con esta aparente tensión en su filosofía, su respuesta a ella sigue las líneas sugeridas por Schiller. Como A. W. Schlegel comentó una vez en un juego moralista, pero estropeado: "¿De veras no hay otra manera de mejorar a la humanidad sino procurando arruinar su gusto?"[44] Al igual que su hermano, siempre pensó que el arte moralista era arte de baja calidad; empero, un gusto completamente libre mejora la humanidad. Así, irónicamente, el arte tiene su mayor significación moral cuando no se utiliza para fines morales. La autonomía del arte tiene ciertamente un fundamento moral. Como Friedrich Schlegel escribió una vez a su hermano: "El alma de mi doctrina es que la humanidad es el fin supremo, y el arte existe sólo por su causa".[45] Esta simple afirmación podría servir como lema y conclusión para una interpretación moral y política de la *Frühromantik*.

Capítulo III
El primer romanticismo y la *Aufklärung*

1- ¿Romanticismo *versus* Ilustración?

Durante más de un siglo, ha sido un lugar común considerar el nacimiento del romanticismo alemán a finales del siglo XVIII como la muerte de la *Aufklärung*.[1] Supuestamente, el romanticismo fue la reacción contra la *Aufklärung*, su oposición y antítesis autoconscientes. De ahí que la ascendencia del romanticismo a principios del siglo XIX explicara la desaparición de la *Aufklärung*, la cual, en consecuencia, debía ser relegada al siglo XVIII.

Este lugar común ha unido a defensores y detractores del romanticismo alemán. En las décadas de 1830 y 1840, los liberales alemanes y los hegelianos de izquierda condenaron al romanticismo porque lo vieron como un movimiento reaccionario opuesto a la *Aufklärung*.[2] Pero, a partir de finales del siglo XIX, y luego alcanzando un crescendo en las décadas de 1920 y 1930, los nacionalistas y conservadores alemanes abrazaron el romanticismo porque también creían que se oponían a la *Aufklärung*; en su opinión, esa oposición era más una virtud que un vicio, ya que la Ilustración era una ideología extranjera importada de Francia y hostil al espíritu alemán.[3] Después de la Segunda Guerra Mundial, las mismas actitudes arraigadas reaparecieron revitalizadas por la reacción contra el fascismo. Dado que el romanticismo parecía ser esencial para la ideología fascista, los liberales y los marxistas unieron sus fuerzas para atacarla.[4]

La literatura secundaria da por lo menos tres razones por las cuales el romanticismo rompe con la *Aufklärung*. Primero, intentó reemplazar el racionalismo de la *Aufklärung* por el esteticismo. En lugar de hacer de la razón la máxima autoridad, el último nivel de la verdad, como lo había hecho la *Aufklärung*, los románticos daban tal autoridad a las intuiciones y sentimientos del arte, que trascienden toda conceptualización, juicio y razonamiento. Por lo tanto, el romanticismo es, a menudo, acusado de "antirracionalismo" o "irracionalismo". En segundo lugar, los románticos criticaron el individualismo de la *Aufklärung*, defendiendo en su lugar un ideal de comunidad en el cual el individuo estaba subordinado al grupo. Mientras que los *Aufklärer* tendían a ver la sociedad y el Estado sólo como instrumentos para asegurar la felicidad y proteger los derechos del individuo, los románticos insistieron en que la vida comunitaria era un fin en sí misma, para la cual el individuo debía sacrificar su propio interés. Tercero, el romanticismo era una ideología esencialmente conservadora, rompiendo con valores tan liberales de la *Aufklärung* como la separación de la Iglesia y el Estado, la tolerancia religiosa y la libertad del individuo. De ahí que algunos pensadores románticos, como Friedrich Schlegel, Adam Müller y Zacharias Werner, se convirtieran a la Iglesia Católica Romana, mientras que otros, como Ludwig Tieck y Novalis, coqueteaban o simpatizaban con el catolicismo.[5] En resumen, estamos contrastando el antirracionalismo, el comunitarismo y el conservadurismo del romanticismo con el racionalismo, el individualismo y el liberalismo de la *Aufklärung*.

Como tantas generalizaciones en la historia de las ideas, este lugar común es una simplificación bastante engañosa. Es engañosa, en primer lugar, porque el romanticismo alemán fue un movimiento muy cambiante, pasando por varias fases y experimentando varias transformaciones. Es habitual dividirlo en tres períodos: la *Frühromantik*, de 1797 a 1802; *Hochromantik*, hasta 1815; y *Spätromantik*, hasta 1830.[6] En consecuencia, la relación del romanticismo con la *Aufklärung* también sufrió cambios. Es generalmente cierto que algunos románticos, especialmente, Friedrich Schlegel y Müller, se hicieron más conservadores y, por lo tanto, más hostiles a algunos de los valores centrales de la *Aufklärung*. Sin embargo, esta generalización sólo se

aplica a algunos pensadores de la *Spätromantik*, y no se aplica a las fases anteriores del movimiento. Por lo tanto, es muy importante evitar el peligro del anacronismo, juzgando todo el romanticismo sobre la base de su encarnación final. Esta falacia ha sido el principal defecto detrás de la interpretación liberal y de izquierda.

Este lugar común es engañoso también por otra razón. No es sólo que el romanticismo alemán sufrió un gran cambio, de modo que lo que es cierto de un período no es necesariamente cierto para otro. La cuestión es aún más complicada porque, *en cada período*, la actitud de los románticos hacia la *Aufklärung* nunca fue un rechazo simple y directo, sino una ambivalencia mucho más compleja y sutil. Si los románticos eran los críticos de la *Aufklärung*, también ellos eran sus discípulos. El problema consiste, entonces, en determinar para cada período, en qué aspectos los románticos aceptaron y rechazaron la *Aufklärung*.

La tarea de este ensayo es abordar este problema, aunque sólo de manera preliminar y parcial. Reexamino la compleja relación entre el romanticismo y la *Aufklärung* en los primeros años formativos del romanticismo alemán de 1797 a 1802, el período conocido como la *Frühromantik*. Este es el período más interesante y revelador para comprender la relación de los románticos con la *Aufklärung*. Pues, durante estos años los jóvenes románticos cuestionaron y desarrollaron sus posiciones hacia la *Aufklärung*, la cual todavía era la ideología reinante en Berlín a finales del siglo XVIII. Aunque las conclusiones acerca de la *Frühromantik* no se aplican, necesariamente, a las etapas posteriores del romanticismo, bastarán aquí para nuestros propósitos: para determinar si los *orígenes* del romanticismo representaron una reacción contra, y la ruptura total con la *Aufklärung*.

Al emprender este reexamen de la relación entre la *Frühromantik* y la *Aufklärung*, no pretendo ser original. Desde la década de 1970 muchos estudiosos han insistido en reconsiderar esta relación y han arrojado una valiosa luz sobre algunas de sus complejidades.[7] Se ha logrado un consenso respecto a que la vieja antítesis ya no es sostenible y de que la relación entre la *Frühromantik* y la *Aufklärung* es, de hecho, ambivalente y compleja.[8] Esto no significa, sin embargo, que la cuestión haya sido resuelta. Por el contra-

rio, es sólo ahora que el problema de la investigación ha quedado claro. Porque aún queda mucho trabajo por hacer para precisar exactamente la relación tan complicada, sutil y multifacética entre la *Aufklärung* y la *Frühromantik*. Lo que sigue es un intento de explicar sólo un aspecto muy importante de esa relación.

2- La crisis de la *Aufklärung*

Para entender la relación entre la *Frühromantik* y la *Aufklärung* es necesario primero tener alguna idea básica de los principios, los ideales y los miembros del círculo romántico de Jena.

Si vamos a asignar una fecha oficial para el comienzo del romanticismo alemán, entonces, haríamos bien en elegir el año 1797. Fue en este año que algunos jóvenes poetas, filósofos y críticos literarios comenzaron a reunirse en los salones de Henriette Herz y Rahel Levin en Berlín. Más tarde, y hasta 1802, se reunirían en la casa de A. W. Schlegel en Jena. El propósito de sus reuniones era mantener conversaciones abiertas y libres sobre filosofía, poesía, política y religión. Se leían el último trabajo, se criticaban abiertamente unos a otros y colaboraban en proyectos literarios. Este círculo fue llamado por los contemporáneos "la nueva secta" o "la nueva escuela", y más tarde la historia los conoció como "el círculo romántico".

Los miembros de este círculo estaban destinados a ser famosos en la historia intelectual alemana. Fueron los hermanos August Wilhelm (1767-1845) y Friedrich Schlegel (1772-1829), el novelista Ludwig Tieck (1773-1853), el filósofo natural Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), el teólogo Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834) el historiador de arte Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773-1801), y el poeta y filósofo Friedrich von Hardenberg (1772-1801), que adoptó el seudónimo "Novalis". En las fronteras de este círculo, aunque compartiendo muchas opiniones con este círculo, estaba la figura trágica y solitaria de Friedrich Hölderlin (1774-1843). Sin lugar a duda, la figura principal del círculo

romántico fue Friedrich Schlegel, quien primero formuló los ideales estéticos del grupo y fundó y editó su revista *Athenäum*.

Cuando uno considera la actitud de los jóvenes románticos hacia la *Aufklärung*, uno se tropieza, inmediatamente, con sus comentarios negativos sobre ella. Al referirse a los *philosophes* franceses o los *Aufklärer* de Berlín, A.W. Schlegel, Novalis y Schleiermacher casi invariablemente los atacan.[9] Criticaban a los philosophes por su hedonismo, materialismo y utilitarismo, el cual parecía reducir el mundo a una mera máquina, sin dar lugar a los valores más altos de la vida, tales como el arte y la religión. También eran hostiles a los *Aufklärer* de Berlín –especialmente, a Garve, Eberhard y Nicolai– por su fe reaccionaria en el absolutismo ilustrado, por su persistente adhesión a una metafísica dogmática y por hacer de su sentido común la última autoridad intelectual. Tales doctrinas parecían absolutamente anticuadas después de la crítica del conocimiento de Kant, la cual había demostrado la insostenibilidad de la vieja metafísica y la debilidad de todas las demandas del sentido común. Al intentar defender la metafísica contra la crítica al conocimiento de Kant y al intentar reivindicar el absolutismo ilustrado contra la Revolución francesa, los *Aufklärer* de Berlín sólo demostraron su obsolescencia, esto es, su incapacidad para adaptarse al nuevo orden.

Tales críticas han llevado a más de un estudioso a concluir que la *Frühromantik* era implacablemente opuesta a la *Aufklärung*. Pero, tal generalización presupone una visión demasiado reduccionista de la *Aufklärung*, como si pudiera equipararse de algún modo al materialismo de los philosophes franceses y al absolutismo y deísmo de los antiguos *Aufklärer* de Berlín. Esto todavía deja fuera de consideración algunos de los valores fundamentales de la *Aufklärung*: el derecho a pensar por sí mismo; el derecho a la autodeterminación, el desarrollo de las propias fuerzas y la individualidad independientes de la autoridad externa; y el valor de la educación y la Ilustración, la necesidad de superar el prejuicio, la superstición y la ignorancia.

Es, precisamente, en relación con estos valores fundamentales que los jóvenes románticos permanecieron leales a la *Aufklärung*. A pesar de todas

sus críticas a la *Aufklärung*, los románticos sostuvieron al menos dos de sus principios fundamentales: la crítica radical o el derecho del individuo a pensar por sí mismo; y la *Bildung*, la educación del pueblo.[10] Lejos de cuestionar estas creencias, su objetivo era defenderlas en la década de 1790, una década en la que la *Aufklärung* se enfrentaba a una grave crisis.

A finales de la década de 1780 se había puesto de manifiesto que la *Aufklärung* estaba en peligro, no tanto por sus enemigos externos como por sus propias tensiones internas. El más significativo de estos conflictos interiores fue que la crítica radical de la *Aufklärung* parecía socavar su ideal de *Bildung*. Aunque su crítica parecía desembocar *per necessitatum* en escepticismo o nihilismo, su ideal de *Bildung* presuponía un compromiso con ciertos principios morales, políticos y estéticos definidos. No obstante, ¿cómo es posible educar al público sobre los principios de la moral, la política y el gusto cuando la razón no arroja más que dudas sobre ellos?

El problema aquí era un problema clásico. En la *Apología*, Sócrates afirmó que sólo vale la pena vivir la vida examinada porque sólo ella nos habla de la justicia y la virtud; pero también afirmó ser el hombre más sabio de todos ellos porque no sabía nada.[11] ¿Cómo podría la vida examinada conducir tanto a la completa ignorancia como al conocimiento de la justicia y la virtud? Esa, por supuesto, era la cuestión de Meleto y Ánito, los acusadores de Sócrates. A finales del siglo XVIII en Berlín, algunos críticos de la *Aufklärung*, sobre todo Hamann y Jacobi, planteaban de nuevo esa misma pregunta. Sócrates había sido el héroe de la *Aufklärung*, su santo patrón en la lucha contra el entusiasmo, la superstición y la barbarie. Pero ¿los *Aufklärer* no habían dejado de aprender la lección más profunda detrás de su juicio? Hemlock, al parecer, podría ser la única respuesta a la aporía de la vida examinada.

3- El contexto del esteticismo romántico

Una de las características más sobresalientes del primer romanticismo alemán –notan inmediatamente tanto sus defensores como sus

detractores– es la enorme importancia que dio al arte. Friedrich Schlegel, August Schlegel, Schleiermacher, Schelling, Novalis y Hölderlin dieron al arte un papel fundamental en la revitalización de la cultura alemana. El pintor, el poeta, el compositor y el novelista se encontraban en el centro de la escena de la reforma cultural y fueron elegidos para cumplir el rol de educadores de la raza humana. Podemos poner el énfasis de los jóvenes románticos en el arte en su apropiada perspectiva histórica al verla como una inversión de la infame doctrina de Platón en la *República*. Mientras que Platón quería desterrar a los artistas, los románticos querían coronarlos. ¿Quién es el mejor príncipe, preguntó el joven Novalis, sino el artista de los artistas, director de un vasto drama cuyo escenario es el Estado?[12]

Pero ¿por qué los jóvenes románticos daban tanta importancia al arte? ¿Por qué lo consideraban la clave del renacimiento social, político y cultural? La respuesta a esta pregunta es crucial para comprender la relación de los jóvenes románticos con la *Aufklärung*. Su esteticismo era su medio de ejecutar los ideales y resolver los problemas pendientes de la *Aufklärung*.

El esteticismo de los jóvenes románticos es comprensible sólo en el contexto de su reacción a la Revolución Francesa. La Revolución tuvo un profundo impacto en los primeros románticos. Dio a luz su conciencia política y fijó gran parte de la problemática de su incipiente pensamiento social, político y estético. Con la excepción de A. W. Schlegel, que era escéptico desde el principio, los jóvenes románticos saludaron a la Revolución Francesa como el amanecer de una nueva era. Estaban encantados con el colapso del *ancien régime* y esperaban una nueva era libre de privilegios, opresión e injusticia. Tieck, Novalis, Schelling, Schleiermacher y Friedrich Schlegel afirmaron los ideales de *liberté, egalite et fraternité*, e insistieron en que la verdadera humanidad sólo se podía realizar en una república. Lo más sorprendente de su reacción ante la Revolución es cuánto tiempo conservaron sus simpatías. A diferencia de muchos de sus compatriotas, sus lealtades no fueron afectadas por las masacres de septiembre, la ejecución del rey, la invasión a Renania, ni siquiera por el Terror.[13]

Novalis, Schelling, Schleiermacher y Schlegel sólo llegaron a ser críticos de la Revolución alrededor de 1798. Comenzaron, entonces, a atacar el

egoísmo, el materialismo y el utilitarismo de la sociedad civil moderna, los cuales habían sido alentados por la Revolución.[14] También expresaron temores de la oclocracia e insistieron, en cierta medida, en un gobierno de élite. La verdadera república, creían, debía ser una mezcla de aristocracia, monarquía y democracia, porque en cualquier Estado verdadero el educado debía tener poder sobre los ignorantes.[15] Tales doctrinas cautelosas y moderadas no eran reaccionarias, sin embargo, aún eran menos peculiares para los románticos, dado que eran típicas de finales de la década de 1790. Ellas reflejaban la tendencia de opinión en la misma Francia, donde las elecciones celebradas en marzo de 1797 resultaron en el retorno de las mayorías realistas en los dos consejos legislativos. A pesar de su creciente moderación y cautela, los románticos no abandonaron su republicanismo, el cual esperaban incorporar dentro de una monarquía constitucional. A principios del siglo XIX, encontramos a Novalis y Schlegel reafirmando los ideales de libertad, igualdad y fraternidad.[16] Si nos limitamos a los primeros románticos, se hace absurdo hablar de un "conservadurismo romántico". Los románticos eran más leales a los ideales liberales y progresistas que muchos de los *Aufklärer*, quienes aún se aferraban a su fe en la monarquía ilustrada.[17] La conexión de la *Aufklärung* con los ideales progresistas y democráticos es un desarrollo mucho más posterior, el cual no debería ser asignado a la década de 1790, el contexto político de los románticos.

Aunque los románticos eran republicanos en la década de 1790, no eran revolucionarios. Aunque apoyaron las ideas de la Revolución, renunciaron a su práctica. Con la posible excepción de Hölderlin, no creían que la insurrección fuera factible o incluso deseable en su tierra natal.[18] Los acontecimientos en Francia les hicieron temer que una revolución diera lugar a una anarquía incurable y a una lucha y, por lo tanto, insistieron en la necesidad de un cambio evolutivo gradual desde arriba. Al igual que muchos de los *Aufklärer*, los románticos sostenían que el principal peligro en el cambio político radical era el pueblo mismo, que no estaba preparado para los altos ideales morales de una república. Una república exigía sabiduría y virtud, tal como Montesquieu y Rousseau siempre habían enseñado; pero no era posible esperar esto en Alemania, dado el bajo nivel de educación y el lento

progreso de la Ilustración en la mayoría de los territorios del imperio. El problema político fundamental que afrontaban los jóvenes románticos era, por lo tanto, sencillo: preparar al pueblo alemán para los altos ideales de una república, dándoles una educación moral, política y estética. Su tarea como intelectuales en la Alemania de la década de 1790 era definir los estándares de moralidad, gusto y religión, para que el público tuviera algún ideal de cultura y algún modelo de virtud. Así, en sus cruciales años formativos de 1797 a 1800, los románticos no eran revolucionarios ni reaccionarios. Más bien, eran simplemente reformadores, moderados en la tradición clásica de Schiller, Herder, Humboldt, Wieland, y toda una serie de *Aufklärer*.[19]

Es en el contexto de este reformismo donde debemos situar el esteticismo de los jóvenes románticos. Ellos dieron una enorme importancia al arte, principalmente, porque lo vieron como el principal instrumento de la *Bildung* y, por lo tanto, como la clave para la reforma social y política. Si el pueblo estuviera preparado para los altos ideales morales de una república, entonces, esto sería a través de una educación estética, la cual se convertiría en la punta de lanza del nuevo orden social y político.

Al asignar tanta importancia al arte, los jóvenes románticos demostraron que eran ellos mismos los discípulos de Schiller, quien habían presentado esta misma tesis en su famoso *Ästhetische Briefe* de 1793. Estuvieron de acuerdo con el análisis de Schiller del problema político: la *Bildung* era la precondición del cambio social y político, la única base firme para una constitución republicana perdurable. También aceptaron la solución de Schiller al problema: una educación estética debería ser el corazón de la *Bildung*. Según Schiller, el arte y sólo el arte podían unificar las fuerzas divididas de la humanidad, proporcionarle un modelo de virtud e inspirar a la gente a la acción. En todos estos aspectos, los románticos estaban de acuerdo. En ningún momento su acuerdo era más aparente que en aquel misterioso documento llamado "El primitivo programa sistemático del idealismo alemán", en el que se declara que la poesía volverá a ser lo que era en los albores de la civilización: la maestra de la humanidad.[20]

Si nosotros ubicamos el esteticismo de los jóvenes románticos en su contexto histórico original, este se torna nada menos que en su estrategia para

una reforma social y política. Esto revela, sin embargo, cómo sus objetivos principales establecían una continuidad con la *Aufklärung*, en la medida en que los jóvenes románticos permanecieron leales a uno de sus objetivos fundamentales: la educación del pueblo, el desarrollo de sus fuerzas morales, intelectuales y estéticas. Precisamente, tal era el objetivo de su revista *Athenäum*, la cual estaba explícitamente dedicada al objetivo de la *Bildung*, como muchos de los *Zeitschriften* de la *Aufklärung*. La insistencia de los jóvenes románticos en la educación ulterior y la Ilustración como precondición para un cambio social y político fundamental, sólo reiteraba una cuestión ya propuesta por los *Aufklärer*. De hecho, en su intento de hacer que la Ilustración sirva a las crecientes demandas de cambio social y político, los jóvenes románticos parecen ser nada menos que los *Aufklärer* de la década de 1790. Parecen diferir de la generación anterior de *Aufklärer* sólo en su desilusión con el absolutismo ilustrado y en su disposición a abrazar los ideales republicanos. Por lo tanto, es tentador concluir que los románticos eran los *Aufklärer* de la era pos-revolucionaria. Pero, como veremos muy pronto, la verdad es mucho más complicada que eso.

4- La crítica radical y sus consecuencias

Si los jóvenes románticos eran leales al ideal de la *Bildung* de la *Aufklärung*, no eran menos fieles a su ideal de crítica radical. La *Aufklärung* había proclamado el derecho absoluto de la crítica, el derecho de la razón a criticar todo en el cielo y la tierra. Ni la religión en su santidad, ni el Estado en su majestiudad, como decía Kant, podrían escapar al tribunal de la crítica.[21] Los románticos no disputaron este principio, sino que lo apoyaron con entusiasmo. Novalis, Hölderlin, Schlegel y Schleiermacher valoraban mucho el poder de la crítica, la cual consideraban indispensable para toda la filosofía, el arte y la ciencia.[22] De hecho, si tenían alguna queja contra los *Aufklärer* era que traicionaban su causa por no extender, suficientemente, la autoridad de la razón en su disposición a comprometerse con el *statu quo* social, político y religioso.

El valor de la crítica radical –de una profunda crítica de la religión, la moral y las convenciones sociales– fue uno de los motivos rectores de *Athenäum*. Friedrich Schlegel escribió que "uno no se puede ser suficientemente crítico", resumiendo así la actitud general del grupo.[23] El amor romántico a la ironía era otra forma de su devoción a la crítica radical, pues la ironía exigía estar por encima de todas las creencias y creaciones a través de la implacable autocrítica. Sin embargo, en ningún lugar la lealtad romántica al ideal de la crítica ilustrada es más evidente que en la admiración de Friedrich Schlegel por Lessing, quien era reconocido como el más audaz *Aufklärer* de su época.[24] Schlegel veneraba a Lessing por su libertad de pensamiento, por su poder de pensar por sí mismo sin someterse a la convención y la ortodoxia. Su ambición era nada menos que ser el Lessing de la década de 1790.

La actitud de los jóvenes románticos hacia la crítica fue especialmente evidente en su reacción a la controversia del panteísmo, la verdadera prueba decisiva de la lealtad a la razón en la Alemania de finales del siglo XVIII. Durante esta controversia, la cual comenzó en 1786, F. H. Jacobi argumentó que un racionalismo consistente debe desembocar en el ateísmo y el fatalismo del spinozismo, y que la única manera de rescatar las creencias morales y religiosas era a través de un *salto mortal*, un salto de fe. Schlegel, Novalis, Hölderlin, Schelling y Schleiermacher fueron, sin embargo, críticos del salto propuesto por Jacobi. Para los románticos, el gran error de Jacobi fue dar la espalda a la razón cuando vio que amenazaba sus apreciadas creencias. Los románticos pensaron que habría sido mejor y más honesto para Jacobi renunciar a sus creencias que a su razón. Aunque los románticos no eran inmunes a los atractivos del misticismo, nunca aprobaron saltos de fe que fueran contrarios a la razón. Aunque era permisible mantener creencias que carecían de evidencia, estaba prohibido mantener creencias que fueran contrarias a la razón.

Los jóvenes románticos valoraban mucho la crítica porque la veían como el instrumento por el cual el individuo podía liberarse de las normas sociales opresivas. En lugar de querer subordinar al individuo a los fines del grupo, los románticos abogaron por una ética del individualismo, del "divi-

no egoísmo", según el cual el fin de la vida debería ser el desarrollo de la singularidad de cada individuo y sus fuerzas características.[25] Pese a ello, hicieron hincapié en que para que tal desarrollo tenga lugar, el individuo tendría que aprender a pensar por sí mismo, a atreverse a utilizar su propio entendimiento. Los derechos soberanos de la crítica eran el instrumento para mantener los derechos soberanos del individuo.

Sin embargo, a pesar de su creencia en el valor de la crítica, los románticos también eran conscientes de sus peligros. Ya era hora, creía el joven Schlegel, de que los filósofos comenzaran a preguntarse dónde los estaba llevando su razón. Si la razón pudiera criticar todo en el cielo y la tierra, ¿no debería criticarse también a sí misma?[26]

A finales de la década de 1790, algunas de las consecuencias más preocupantes de la crítica radical habían quedado claras. En primer lugar, parecía que la crítica, si sólo fuese coherente y exhaustiva, terminaría en el abismo del escepticismo. Todas las creencias morales, religiosas, políticas y de sentido común habían sido examinadas; pero en lugar de revelar sus fundamentos subyacentes, la crítica había demostrado que no eran más que "prejuicios". A finales de la década de 1790, el peligro del escepticismo parecía más agudo que nunca. Filósofos como Solomon Maimon, J. Hamann, Thomas Wizenmann, A. W. Rehberg, A. Pistorius, G. Schulze y Ernst Platner desarrollaron una forma de escepticismo neohumeano, que dudaba de que Kant tuviera una respuesta satisfactoria a Hume. El fantasma del nihilismo también surgió cuando J. A. Obereit y F. H. Jacobi argumentaron que los principios fundamentales de la filosofía de Kant, en definitiva, dan como resultado un *nihilismo*, la doctrina según la cual uno no puede saber la existencia de nada excepto las impresiones pasajeras.

Otra consecuencia perturbadora de la crítica radical –entendida en el sentido general del método científico– era que había alienado al hombre de la naturaleza.[27] Ahora que había sido objeto de investigación científica, la naturaleza parecía ser nada más que una mera máquina, obedeciendo leyes con estricta necesidad y regularidad. La tecnología moderna también había desencantado la naturaleza, privándola de su belleza, magia y misterio. En la medida en que la razón sometió a la naturaleza, era un mero instrumen-

to o instrumento de la satisfacción humana; pero en la medida en que la razón no podía controlarla, la naturaleza era sólo un obstáculo para sus esfuerzos. En cualquier caso, si la naturaleza era un medio u obstáculo para los fines humanos, el yo no podía sentirse parte de él; ya no estaba en su hogar, es decir, en su mundo.

El resultado más problemático de la crítica radical, en opinión de los jóvenes románticos, fue que el hombre moderno había perdido su sentido de comunidad, su sentimiento de pertenencia a un grupo.[28] Por toda su insistencia en el valor del individualismo, los románticos también acentuaron el valor de la participación en, y la identificación con, la comunidad. Pues, argumentaron que los seres humanos son, esencialmente, criaturas sociales que realizan sus fuerzas características solamente dentro del grupo. No obstante, la crítica radical parecía socavar la posibilidad de autorrealización dentro de la comunidad. Al poner todas las formas de vida social y política bajo la crítica, el individuo comenzó a considerarlas como una forma de autoridad irracional, como una amenaza para su autonomía individual. Si el individuo no acepta ninguna creencia o ley hasta que esté de acuerdo con el ejercicio crítico de su propia razón, entonces, parece que podría haber tantas fuentes de autoridad como individuos. Así, la crítica radical parecía conducir no sólo al escepticismo, sino también al anarquismo.

Las consecuencias de la crítica radical plantearon, sin embargo, algunas cuestiones muy serias sobre la coherencia misma de la *Aufklärung*. Parecía como si dos de sus ideales más básicos –la crítica radical y la *Bildung*– estuvieran en conflicto. Porque si la crítica acaba en un escepticismo total, entonces, ¿de acuerdo con qué principios morales, políticos y religiosos debemos educar al pueblo? Si destruye toda la belleza de la naturaleza, entonces, ¿cómo podemos desarrollar o cultivar nuestra sensibilidad, que es una parte esencial de nuestra humanidad? Y si esto resulta en un anarquismo total, ¿cómo podemos esperar que la gente desempeñe un papel responsable y productivo en la sociedad? Así, el idealismo moral detrás del programa ilustrado de la *Bildung* fue socavado por su compromiso con la crítica radical.

El problema general que enfrentan los románticos en la década de 1790 debería ser ahora claro. ¿Cómo es posible llenar el vacío dejado por la *Aufklärung* sin traicionar la razón? ¿Cómo es posible restaurar nuestras creencias, nuestra unidad con la naturaleza y la sociedad, sin perder la autonomía individual? O, en definitiva, ¿cómo es posible reconciliar el ideal ilustrado de la *Bildung* con su exigencia de crítica radical? Los jóvenes románticos sabían que no podían escapar a este problema simplemente reafirmando el valor del "prejuicio" a la manera de Burke en Inglaterra y de Maistre en Francia. Pues, esa estrategia reaccionaria simplemente no reconoció que los poderes de la crítica eran tan ineluctables como inestimables.

5- Una solución ambivalente

¿Cuál fue el camino de los románticos para salir de este dilema? Ellos confiaban en el arte. Ellos creían que el arte y sólo el arte, podía restaurar la creencia y la unidad con la naturaleza y la sociedad. Sólo el arte podría llenar el vacío dejado por los mortales poderes de la crítica. Si bien la razón era un poder esencialmente negativo y destructivo, el arte era positivo y productivo. Tenía el poder para crear un mundo entero a través de la imaginación. Lo que se había *dado* al hombre primitivo en un nivel ingenuo –la creencia moral y religiosa, la unidad con la naturaleza y la sociedad– había sido destruido por los poderes corrosivos de la crítica; la tarea ahora era *recrearla* a un nivel autoconsciente a través de los poderes del arte.

El arte podría restaurar la creencia moral y religiosa mediante la creación de una nueva mitología.[29] Además, podría regenerar la unidad con la naturaleza mediante su "romantización", es decir, restaurando su antiguo misterio, magia y belleza.[30] Y también podría restablecer la comunidad expresando y despertando el sentimiento de amor, el cual es la base de todos los lazos sociales, el sentimiento natural de unirse a todas las personas libres e iguales.[31]

Este credo estético fue la respuesta de los románticos a la crisis de la *Aufklärung* a fines del siglo XVIII. Los ideales de la *Bildung* y la crítica radi-

cal podrían coexistir, en el punto de vista romántico, siempre que la tarea de la *Bildung* fuera dejada a los poderes creativos del arte. Un conflicto surgió sólo cuando la razón supuso desempeñar un papel más positivo en la *Bildung*; pues tal presunción no se ajustaba a los poderes esencialmente destructivos de la crítica. Al igual que muchos críticos de la razón a fines del siglo XVIII, los jóvenes románticos tendían a limitar la razón a un papel estrictamente negativo: su tarea era simplemente luchar contra los prejuicios, el dogmatismo y la superstición. Parecen estar de acuerdo con uno de los puntos fundamentales detrás de la crítica de Kant y Jacobi a la razón: que la razón no tiene el poder de crear hechos, sino sólo el poder de *relacionarlos* a través de la inferencia; los hechos mismos deben ser dados a la razón por alguna otra fuente. Para los románticos, esta fuente sólo podía ser la imaginación productiva.

Había, sin embargo, una profunda ambigüedad en el fondo del programa de educación estética de los románticos, una equivocación que reflejaba su propia incertidumbre acerca de los poderes de la razón. No estaba claro si pretendían que su programa de educación estética *reemplazara* o *apoyara* la autoridad de la razón. ¿Era su tarea establecer los principios morales, religiosos y políticos que la razón parecía destruir? ¿O su objetivo era proporcionar sólo un estímulo o un incentivo para los principios morales y políticos que la razón podía crear, pero no poner en práctica?

En cuanto a esta cuestión central, los románticos parecen haber sido ambivalentes. Al hacer de la experiencia estética el criterio del valor moral y político, y al insistir en que tal experiencia trasciende la articulación en términos conceptuales, hicieron del arte el fundamento indispensable de la moral y la política. Sin embargo, en algunas ocasiones parecen haber sostenido que la razón tiene el poder de justificar los principios morales y políticos. Por ejemplo, Schelling y Schlegel, siguiendo el ejemplo de la *Wissenschaftslehre* de Fichte, dieron una deducción *a priori* de los principios del derecho natural y del Estado.[32] Parecían concordar con Kant y Fichte que, aunque la razón no pudiera demostrar el principio *teorético* de la metafísica, podría justificar, al menos, los principios prácticos de la moral y la política. En este caso, el papel del arte fue sólo para ayudarnos a *actuar* sobre

los principios de la moralidad y el Estado mediante la estimulación de los sentimientos y la imaginación; no fue para descubrir o justificar estos principios.

Esta ambivalencia es clave para determinar la relación de los románticos con la *Aufklärung*. Porque, si los jóvenes románticos pretendían reemplazar la razón por el arte, entonces, ellos iban realmente más allá de la *Aufklärung*. Pero, si pretendían que el arte sólo apoyara la razón para proporcionar sólo un incentivo o un estímulo a la acción, por lo tanto, permanecían dentro de los límites de la *Aufklärung*. Al igual que los *Aufklärer*, simplemente, trataban de superar la brecha entre pensamiento y acción, teoría y práctica, realizando los principios de la razón en la vida pública. Finalmente, el problema de determinar la relación de los jóvenes románticos con el *Aufklärung* depende de la determinación de su actitud hacia la razón. Pero, es justo aquí que los textos de los jóvenes románticos resultan ser muy esquivos, vagos y, en el mejor de los casos, ambivalentes.

Cualquiera que sea la actitud de los jóvenes románticos hacia los poderes de la razón, todavía es difícil considerarlos simplemente como los *Aufklärer* de la era posrevolucionaria. Por ello, este rápido recorrido sobre su propia preocupación respecto a la crisis de la *Aufklärung* a finales de la década de 1790. Mientras que la generación anterior de *Aufklärer* trató de refutar las críticas de Kant y Jacobi, los jóvenes románticos sintieron que no tenían otra opción que construir sobre ellos. Si el programa estético de los jóvenes románticos fue su solución a la crisis de la *Aufklärung*, entonces, no tenemos otra opción que ver a la *Frühromantik* como afirmación y negación de la *Aufklärung*. Como un ave fénix, la *Aufklärung* fue consumida por sus propias llamas. De sus cenizas surgió el romanticismo.

Capítulo 4
La Frühromantik y la tradición platónica

1- *Romantik* como *Aufklärung*

Según una larga y venerable tradición de estudios existió una ruptura radical entre el primer romanticismo alemán (*Frühromantik*) y la Ilustración (*Aufklärung*).[1] Se han dado muchas razones para contrastar estos movimientos, pero una de las más básicas preocupaciones concierne a sus aparentemente conflictivas opiniones sobre la autoridad de la razón. En relación con esta cuestión fundamental se han hecho dos distinciones. En primer lugar, la *Aufklärung* configuró los conceptos y los juicios de la razón, mientras que *Frühromantik* planteó las intuiciones y los sentimientos del arte, la suprema autoridad intelectual, el criterio y el instrumento último del conocimiento. En segundo lugar, los *Aufklärer* afirmaron, mientras que los *Romantik*er negaron, la existencia de un estatus universal de la verdad, es decir, criterios generales de conocimiento y crítica válidos para todos los seres humanos en todas las culturas y épocas. Supuestamente, los jóvenes románticos rompieron con la tradición del derecho natural al afirmar que toda verdad y valor dependen, en última instancia, de la decisión personal.[2]

Últimamente, esta tradición ha sido sometida a un severo escrutinio.[3] La áspera antítesis entre *Frühromantik* y *Aufklärung* ha comenzado a desmoronarse de cara a la investigación histórica más detallada. El cuadro que

ahora emerge es el de una ambivalencia más compleja, en la que los primeros románticos rompieron con la *Aufklärung* en algunos aspectos, pero la siguieron en otros. Incluso, cuando los románticos estaban criticando más severamente a la *Aufklärung*, se ha señalado que todavía estaban llevando sus principios subyacentes a su conclusión. En algunos aspectos importantes, la *Frühromantik* parece ser, por robar una frase apropiada, poco más que *Aufklärung der Aufklärung*.[4]

La antítesis tradicional entre el "irracionalismo" de la *Frühromantik* y el racionalismo de la *Aufklärung* ha sido encontrado problemático por al menos tres razones. En primer lugar, los románticos no sólo aceptaron, sino que radicalizaron el programa crítico de la *Aufklärung*. Fieles al legado de la *Aufklärung*, los románticos insistían en que la razón debía tener el derecho de criticar todas nuestras creencias. Podemos observar que los jóvenes románticos no defendieron el prejuicio y la prescripción a la manera de Burke o de Maistre. En lugar de disputar el poder de la crítica, los jóvenes románticos querían dar un paso más allá. Exigían que la crítica radical de la *Aufklärung* se convirtiera en su autocrítica.[5] Por lo tanto, criticaban especialmente a los *Aufklärer* –Garve, Nicolai, Eberhard y Mendelssohn– que, a su juicio, traicionaban sus propios principios críticos al no cuestionar la tradicional metafísica subyacente en la religión y la moral. En segundo lugar, *Aufklärung* y *Frühromantik* compartían el mismo ideal fundamental: la *Bildung*, la educación del pueblo. Al igual que los *Aufklärer*, los románticos creían que el objetivo de la *Bildung* debería ser el desarrollo de todas nuestras fuerzas humanas; primero y principal entre ellos estaba esa fuerza más preciada por la *Aufklärung*: *Selbstdenken*, el poder de pensar por nosotros mismos. Precisamente, en este contexto, debemos entender el esteticismo de la *Frühromantik*. El objetivo del arte era alcanzar uno de los ideales más apreciados de la *Aufklärung*, es decir, cerrar la brecha entre la teoría y la práctica para que los principios de la razón se pudieran realizar en la vida pública. El valor del arte radicaba en que podía inspirar al pueblo a actuar de acuerdo con los principios de la razón. En tercer lugar, el medievalismo de la *Frühromantik* no era una ideología reaccionaria que se oponía a la *Aufklärung* porque tenía sus fuentes en la Aufkärung, que se aferraba a las

tradiciones medievales como un baluarte contra el neoclasicismo y el despotismo.[6]

2- Vino nuevo en botellas viejas

Creo que se ha ganado mucho gracias a estas críticas de la interpretación tradicional. De hecho, la *Frühromantik* tenía una relación mucho más compleja y ambivalente con la *Aufklärung* de lo que admite el estereotipo convencional. Sin embargo, alguien podría preguntarse si estas críticas van tan lejos para socavar la antítesis tradicional. Porque incluso si admitimos esto, todavía parece haber una diferencia profunda entre la *Frühromantik* y la *Aufklärung* con respecto a la autoridad de la razón. Considero los siguientes puntos. En primer lugar, sigue siendo el caso que la mayoría de los *Aufklärer* asumieron, mientras algunos *Romantik*er cuestionaron, la autoridad universal de la razón. Así, Schlegel y Novalis se mostraron escépticos respecto a los criterios universales de crítica[7] y Hölderlin y Schleiermacher abrazaron la doctrina fichteana de que la elección de una filosofía es, en última instancia, una cuestión de decisión personal.[8] En segundo lugar, también es el caso de la mayoría de los *Aufklärer* quienes afirmaron, mientras que la mayoría de los *Romantik*er negaron, que la razón es el *último* criterio e instrumento del conocimiento. Al menos, si entendemos la razón en un sentido *discursivo*, esta antítesis todavía se sostiene como el poder de concebir, juzgar e inferir en el sentido tradicional de la Lógica de Port Royal. Aunque muchos *Aufklärer* estarían de acuerdo con los *Romantik*er de que la razón no tiene poder para captar lo infinito o incondicionado, hubo pocos, sino ningún *Aufklärer* que admitiera que las intuiciones y sentimientos del artista triunfan donde fallan los conceptos y las pruebas de la razón. Para cualquier *Aufklärer*, esto sería nada menos que entusiasmo, *Schwärmerei* en un disfraz estético.

La interpretación tradicional también parece estar respaldada por una investigación muy reciente, más específicamente, por los cuidadosos estudios de Dieter Henrich y Manfred Frank de la filosofía clásica alemana en

Jena durante la década de 1790.[9] Estos estudios han dejado muy claro la profunda extensión con que esta filosofía fue *antifundacionalista.* El círculo que rodeaba a Immanuel Niethammer –que estaba integrado por C. F. Schmid, Benjamin Erhard, P. J. A. Feuerbach, C. F. Diez y F. K. Forberg– fue extremadamente crítico con el programa fundacionalista de Reinhold y Fichte, quienes intentaron construir un sistema completo e infalible por la deducción del primer principio auto-evidente. El propósito último de este programa era mantener la autoridad de la razón de la *Aufklärung*, para salvarla de los crecientes ataques de los escépticos y místicos. Es una señal clara de la creciente debilidad de la *Aufklärung*, por lo tanto, que este programa fuera objeto de la crítica y rechazado por la joven generación. Los jóvenes pensadores del círculo de Niethammer desarrollaron una sutil y sofisticada crítica del fundacionalismo de Reinhold y Fichte. Dudaban de la posibilidad de establecer primeros principios indiscutibles y crear un sistema completo de todo conocimiento. Aplicando las restricciones regulativas de Kant a un nivel metacrítico, argumentaban que la búsqueda de los primeros principios y la búsqueda de un sistema completo eran, en el mejor de los casos, ideales regulativos que podíamos abordar, pero nunca alcanzar en el incesante esfuerzo por el conocimiento. De una manera muy directa e inmediata, estas críticas eran de fundamental importancia para los primeros románticos. Novalis, Hölderlin y Friedrich Schlegel estaban estrechamente relacionados con el círculo de Niethammer; y sus fragmentos y *Notebooks* en la década de 1790 muestran la influencia de su crítica a Reinhold y Fichte.

Aunque es más por implicación que por intención, el relato de Henrich y Frank sobre los fundamentos filosóficos de la *Frühromantik* proporciona un apoyo adicional a la interpretación tradicional. De acuerdo con Henrich y Frank, los jóvenes románticos postulaban un reino del ser que trasciende toda reflexión, juicio o cognición racional, y que es presentable sólo a través del arte. Esa doctrina, argumentan, es el resultado inevitable de la crítica de Hölderlin, Novalis y Schelling al idealismo de Fichte. Aunque los tres aceptaron el argumento de Fichte de que el principio de identidad sujeto-objeto es la condición fundamental de todo conocimiento y experiencia, nega-

ron que este principio pudiera identificarse con cualquier cosa *dentro* del ámbito del conocimiento o la experiencia. Pues, si este principio es la precondición de toda reflexión –si es la condición básica de toda conceptualización– no puede a su vez llagar a ser objeto de reflexión o de conceptualización. Cualquier intento de conocer la pura identidad sujeto-objeto presupone tal identidad, y así se desarrolla en un círculo vicioso. Implícito en este argumento, entonces, hay una distinción entre el esteticismo de la *Frühromantik* y el racionalismo de la *Aufklärung*, ya que tanto Henrich como Frank sostienen que el primer principio de los románticos es suprarracional y presentable sólo en el arte. Es, precisamente, por razones como éstas que Frank ha insistido en establecer una distinción fundamental entre la *Frühromantik* y el idealismo, especialmente, el idealismo de Kant, Fichte y Hegel, los cuales intentan per impossible conceptualizar las primeras condiciones de la conceptualización.[10]

3- Nuevos problemas

Una vez que consideramos todos estos puntos –las diferencias permanentes entre la *Aufklärung* y la *Frühromantik* con respecto a la autoridad de la razón, las deudas de los románticos con el antifundacionalismo del círculo de Niethammer y las implicaciones de la crítica romántica de Fichte– parece conveniente conservar la tradicional antítesis entre *Aufklärung* y *Romantik*. Ciertamente, debemos calificar esta interpretación, especificando en qué aspectos los románticos se apartaron del racionalismo de la *Aufklärung*; pero, en última instancia, el contraste fundamental entre el racionalismo de la *Aufklärung* y el esteticismo irracional de la *Frühromantik* todavía parece mantenerse.

Sin embargo, esta sería una conclusión demasiado precipitada. El problema con la interpretación tradicional y sus variantes recientes es que descuidan la corriente más profunda del racionalismo dentro de la *Frühromantik*, y más específicamente, su profunda deuda con la tradición platónica. La inspiración platónica detrás de la *Frühromantik* no es un

gran secreto, y algunos estudiosos han afirmado incluso que la *Frühromantik* es el mayor revival del platonismo desde el Renacimiento.[11] Sin embargo, si algunos han apreciado este punto, la mayoría lo ha desestimado. Al considerar estos orígenes platónicos, se hace imposible sostener la antítesis entre el esteticismo de la *Frühromantik* y el racionalismo de la *Aufklärung*. El legado platónico de la *Frühromantik* demuestra que su esteticismo era en sí mismo una forma de racionalismo. La distinción entre la *Frühromantik* y la *Aufklärung* está, en el mejor de los casos, entre dos formas de racionalismo; pero no puede estar entre el esteticismo y el racionalismo *per se*.

El supuesto fundamental detrás de la interpretación tradicional y sus formulaciones posteriores es que los jóvenes románticos veían la razón sólo como una facultad *discursiva* que se limita a concebir, juzgar e inferir. Sin embargo, es precisamente esta suposición que la adhesión de los jóvenes románticos a la tradición platónica nos obliga a cuestionar. Siguiendo esta tradición, los primeros románticos veían la razón no sólo como una facultad discursiva, sino también intuitiva. La razón no es simplemente un poder formal que concibe, juzga y extrae inferencias de hechos, cualesquiera que sean estos hechos; más bien, es además un poder perceptivo que descubre una clase única de hechos no dados a los sentidos. Este poder perceptivo a menudo se lo denominaba con el nombre de intuición intelectual (*intellektuelle Anschauung*). Si bien este concepto tuvo muchos significados en la filosofía alemana de finales del siglo XVIII, la evidencia histórica es abrumadora, en el caso de la *Frühromantik*, su significado y orígenes son esencialmente platónicos. La intuición intelectual era la "visión de las formas" de la *República*, la "visión interna" de las *Enéadas*.[12]

Hasta ahora, los románticos consideraban la razón como una facultad discursiva que ellos a veces explicitaban como una distinción entre los poderes discursivos del intelecto o el entendimiento (*Verstand*) y los poderes intuitivos de la razón (*Vernunft*).[13] Esta distinción suele atribuirse a Hegel, quien más tarde la empleó en su polémica contra los románticos. Pero, cabe destacar que la distinción ya fue hecha por los mismos románticos. Su distinción sigue de manera aproximada las líneas del contraste kan-

tiano entre el entendimiento humano y divino en §§77-78 de la *Kritik der Urteilskraft*, que también tiene sus precedentes en la tradición platónica.[14] Según tal distinción, el entendimiento es *analítico*: divide un todo en sus partes separadas, y procede de las partes al todo, o de los particulares a lo universal; pero la razón es *sintética*: toma el todo como una unidad, y procede del todo a las partes, o de lo universal a lo particular. Sin embargo, en lugar de oponerse estrictamente estas facultades entre sí, los románticos asumieron que son realmente complementarias: es tarea de la razón proporcionar hipótesis y sugerencias para guiar la investigación detallada del entendimiento; a la inversa, es tarea del entendimiento confirmar y elaborar las intuiciones de la razón, aunque no las pueda conceptualizar o explicar por completo. En efecto, es más preciso considerar el entendimiento y la razón como *funciones* distintas de una sola facultad antes que de facultades distintas; son, en última instancia, la misma facultad porque tienen la misma fuente y objeto, es decir, el esfuerzo hacia el infinito, sólo que se acercan a su objeto de diferentes maneras.

Cualquiera que sea la distinción precisa entre la razón y el entendimiento, el punto crucial a considerar aquí es que el esteticismo de los románticos debe entenderse a la luz de su platonismo. Para ellos, la experiencia estética no es *suprarracional*, mucho menos *antirracional*; antes bien, es *hiperracional*, la cual consiste en el acto de la intuición intelectual de la razón. Creían que la intuición intelectual de la experiencia estética podía percibir lo infinito en lo finito, lo absoluto en su apariencia o el macrocosmos en el microcosmos. Tal percepción era intelectual o racional, principalmente, por su objeto: la idea, el principio o el *arche* subyacente a todos los detalles de la experiencia sensorial.

Prima facie, puede parecer muy extraño considerar esta identificación de la percepción intelectual con la experiencia estética como platónica, dado el destierro notorio de Platón de los artistas en su *República*. Pero, para comprender su procedencia platónica sólo tenemos que tener en cuenta, por supuesto, esa otra faceta del pensamiento platónico expresada en el *Fedro* y el *Banquete*: que sólo tenemos un conocimiento de las formas en esta vida a través de la percepción de la belleza. De hecho, no fue casuali-

dad que el *Fedro* y el *Banquete* fueran los textos favoritos de los jóvenes Hölderlin, Schleiermacher y Friedrich Schlegel.

Podría preguntarse aquí: ¿por qué un *Aufklärer* debería aceptar el concepto platónico de la razón? Parecería que debería despreciarlo como nada más que Schwärmerei, puro misticismo oculto pero con un nombre honorífico. Tal fue la actitud de Kant hacia el misticismo platónico de J. G. Schlosser.[15] De hecho, después de todo, parece haber una antítesis entre el racionalismo de la *Aufklärung* y el esteticismo de la *Frühromantik*: es la diferencia entre los que insisten en un concepto de razón completamente discursiva y aquellos que también permiten una dimensión mística a la razón.

No obstante, cualquier desestimación del concepto platónico de la razón es demasiada rápida y superficial, perdiendo su punto subyacente. Es de suma importancia resaltar que para los románticos el objeto de la razón es el todo: lo que la razón intuye es la unidad e indivisibilidad de un todo orgánico, un todo irreductible a sus partes y del que ninguna parte es separable. El propósito del concepto romántico de la razón era designar, por lo tanto, una nueva forma o clase de explicación –explicación *holística*– que entendería cada parte por su lugar dentro de un todo. Explicar cualquier cosa particular o individual sería mostrar cómo juega un papel necesario dentro, e inseparable, de un todo orgánico. Tal explicación no es reducible a las formas de explicación *mecánica*, según las cuales la causa de cada acontecimiento es algún acontecimiento precedente, y así sucesivamente *ad infinitum*. Es importante ver, sin embargo, que la explicación holística y mecánica aún no se *oponen* entre sí. Es sólo que la explicación mecánica está *subordinada* a la explicación holística, ya que ahora hay una razón para la serie infinita de causas eficientes, las cuales realizan en alguna forma la idea del todo. Este énfasis en la explicación holística está de nuevo sólo de acuerdo con la tradición platónica: basta con considerar la primacía concedida a la explicación holística y teleológica sobre la mecánica en el *Timeo*.[16]

Ahora es, precisamente, en este contexto que debemos entender el énfasis de los románticos sobre la primacía de la estética. El arte tiene prioridad

sobre la filosofía no porque simbolice algo trascendente y misterioso –"el misterio del ser" (*das Rätsel des Daseins*)– el cual no puede ser entendido en términos discursivos. Más bien, tiene tal primacía porque la explicación holística es anterior a la mecánica. La intuición estética capta el todo, cuyo conocimiento es anterior a todas sus partes; la filosofía, sin embargo, está limitada por sus procedimientos discursivos sólo al conocimiento de las partes del todo. La conexión íntima entre el esteticismo romántico y su holismo se hace inmediatamente evidente cuando consideramos que su estética y su concepto orgánico de naturaleza son realmente uno y el mismo: considerar al universo como un todo orgánico significa para los románticos verlo como una obra de arte.

Si examinamos cuidadosamente aquellos textos en los que los románticos propusieron por primera vez el argumento en beneficio de la primacía de la estética, encontramos que en realidad constituye un argumento en favor de la *prior*idad de la explicación holística.[17] Un resumen rápido del argumento detrás de estos textos toma la siguiente forma silogística. (1) Tanto la filosofía como la ciencia presuponen la idea de un organismo, es decir, que la naturaleza forma un todo sistemático. (2) La idea de un organismo es también un todo estético, es decir, tiene algunas de las características definitorias de la belleza, como una estructura holística y la libertad de la restricción. (3) La unidad y la indivisibilidad de un todo estético, es decir, de la belleza, sólo se puede comprender en la intuición de la experiencia estética.[18] De los pasos 1 a 3 se deduce, entonces, que todas las ciencias y la filosofía presuponen una experiencia estética, que sólo ella justifica su ideal de unidad sistemática.

Si consideramos el concepto romántico de la razón como una forma de explicación holística, entonces, el contraste entre *Aufklärung* y *Romantik* toma una nueva forma. No es el contraste entre el irracionalismo y el racionalismo, sino entre dos modelos diferentes de la razón: el paradigma mecánico de la *Aufklärung* versus el holístico del *Romantik*. Esta reformulación de la diferencia entre *Aufklärung* y *Romantik* está perfectamente de acuerdo con los desarrollos de la filosofía a finales de la década de 1790. Pues, es durante ese tiempo que empezamos a ver a los filósofos defendiendo un

modelo de explicación más holístico contra el modelo mecánico dominante en la física de los siglos XVII y XVIII.[19]

4- Riegos y objeciones

Se podría objetar aquí: el legado platónico de la *Frühromantik* no sólo es poco original, sino obvio. ¿Qué más podría ser la intuición intelectual, podría alguien preguntar, aparte de misticismo platónico? Pero, tal objeción no sólo subestima los complejos orígenes de la *Frühromantik*; también pasa por alto un grave riesgo en la interpretación de su misticismo. Permítanme explicar por qué.

La complejidad aquí deriva de un hecho poco advertido: existían por lo menos dos tradiciones en competencia del misticismo presente en la filosofía alemana a finales del siglo XVIII. A grandes rasgos, estaba el misticismo de la tradición platónica, que entendía la intuición mística como hiperracional y que hacía de la razón un poder intuitivo. También existía, sin embargo, el misticismo de la tradición protestante, que veía la intuición mística como suprarracional y que reducía la razón a un poder estrictamente discursivo. El misticismo de la tradición protestante tuvo, en última instancia, sus raíces en la *vía moderna*, la tradición nominalista del pensamiento medieval tardío, cuyas raíces se remontan a Guillermo de Ockham. Según esta tradición, la razón es simplemente un poder formal de extraer inferencias, y no tiene ningún acceso a un mundo de universales o arquetipos por la simple razón de que no existe tal mundo; la creencia en los universales resulta de hipostasiar el significado de las palabras. Tampoco hay leyes naturales eternas que sean de alguna manera inherentes a la naturaleza misma de las cosas; porque las leyes tienen autoridad obligatoria sólo en virtud de la voluntad divina, la cual siempre tiene el poder de cambiarlas. De hecho, es significativo que los grandes reformadores –Lutero y Calvino– fueran educados en la tradición de la *vía moderna*; su distinción entre los ámbitos de la razón y la fe es el resultado directo de esta educación.[20] Para Lutero y Calvino, el único acceso al reino sobrena-

tural es a través de la fe, el cual consiste no sólo en la creencia, sino también en la experiencia interior. Por muy antigua que sea, la tradición de la vía moderna estaba lejos de morir a finales del siglo XVIII en Alemania; sus portavoces más poderosos y persuasivos eran los llamados *Glaubensphilosophen*: Hamann y Jacobi. El tema central de su crítica de la *Aufklärung* –la *hipóstasis*, creencia supersticiosa en un *ens rationis*– procedía directamente de la tradición nominalista.

El riesgo en la interpretación del misticismo de la *Frühromantik* surge de confundir estas tradiciones místicas. Es fácil caer en esta confusión, ya que no se puede negar que los jóvenes románticos fueron, en aspectos fundamentales, también fuertemente influenciados por la tradición protestante. Es, entonces, muy fácil concluir que el misticismo de la *Frühromantik* tiene su origen en el suprarracionalismo de la *vía moderna* antes que en el *hiperracionalismo* de la tradición platónica.

Este peligro no es simplemente hipotético; es demasiado real. Pues, es el *proton pseudos*, creo, de la lectura de Isaiah Berlín del romanticismo como un irracionalismo radical. No es casualidad que Berlín ponga tanto énfasis en los ancestros de Hamann, y sobre la influencia pietista sobre los jóvenes románticos. Una vez que los románticos se sitúan tan firmemente dentro de la tradición protestante, Berlín los lee de manera consistente siguiendo las líneas de su *suprarracionalismo*. Él llega a algunas de sus conclusiones más sorprendentes sobre el antirracionalismo del romanticismo –que los románticos socavan todas las leyes universales y necesarias de la razón y toman la decisión personal como el único árbitro de la verdad y el valor– porque lo interpreta a la luz del voluntarismo de la tradición protestante. Es como si los románticos leyeran la doctrina de la voluntad de Kant y Fichte en términos voluntaristas, de modo que no hay normas superiores que gobiernen sus decisiones. La voluntad del individuo romántico se convierte en algo así como una versión secular moderna del dios de Ockham: lo que decide hacer es bueno sólo porque decide hacerlo.

Sin embargo, si interpretamos el misticismo de la *Frühromantik* en términos de la tradición platónica, llegamos a conclusiones muy diferentes sobre sus doctrinas generales. Entonces, es fácil ver que los románticos no

niegan la existencia de la ley natural, y menos aún la estructura eterna de las cosas. El objeto de su intuición intelectual es, de hecho, los arquetipos, las formas o las ideas que subyacen en todos los fenómenos. Si bien los románticos son realmente escépticos de las facultades del intelecto para conocer estas formas, todavía creen que ellas existen, y que podemos tener alguna intuición de ellas, por vagas y fugaces que sean.

Otro obstáculo para apreciar la dimensión platónica de la *Frühromantik* proviene de una mala interpretación popular de su legado kantiano. Según esta mala interpretación, los románticos estaban profundamente agradecidos a la revolución copernicana de Kant, la cual marca una ruptura fundamental con la tradición platónica.[21] Mientras que la tradición platónica asumía que la razón *descubre* un orden dentro de las cosas, que es dado y eterno, Kant sostuvo que la razón *crea* la estructura de la experiencia, la cual no existe fuera de su actividad. Aunque seductora en su simplicidad, esta interpretación es cuestionable por dos razones muy importantes. En primer lugar, es falso suponer que Kant está dentro de la tradición voluntarista, como si sostuviera que los estándares de la verdad y el valor simplemente dependen de un acto de voluntad. Para Kant es muy claro que hay una estructura *a priori* para razonar, y que las decisiones de la voluntad tienen valor sólo en la medida en que se ajustan a esta estructura. Kant está mucho más dentro de la tradición platónica, a mi juicio, que de lo que muchos estudiosos están dispuestos a admitir, especialmente, aquellos que lo interpretan como una especie de prescriptivista o constructivista en la ética.[22] En segundo lugar, esta interpretación presupone una dura y rápida distinción entre crear y descubrir la verdad, una distinción ajena a la tradición platónica, y de hecho también a Kant. La tradición platónica nunca sostuvo que la mente es simplemente pasiva en recibir la verdad, por el contrario, siempre enfatizó la importancia de la actividad de la mente para apropiarse de la verdad.[23] Además, nunca admitió una clara distinción entre crear y descubrir la verdad. Cuando la razón reflexiona sobre sí misma para conocer las leyes de su propia actividad, descubre estas leyes a través del acto de recrearlas. Estas leyes no se crean *ex nihilo*, por supuesto, sino que ellas tienen que ser *reproducidas* por la mente finita si es para conocerlas.

La mente finita los conoce sólo haciendo lo implícito, incoado y potencial en lo explícito, organizado y real; pero en ningún sentido es el objeto dado, como si estuviera perfectamente formado ante la mente percibida. Cuando nuestra razón recrea sus leyes a través de conocerlas, comparte o participa –aunque, por supuesto, sólo de una manera muy débil y frágil– en la misma actividad creativa por la cual el entendimiento divino creó una vez el mundo mismo.

Si tomamos en serio el legado platónico de la *Frühromantik*, entonces, es necesario revisar nuestra comprensión actual de la *Frühromantik* en varios aspectos. Uno de los aspectos más importantes es reconocer que la experiencia estética romántica no es una suerte de *suprarracionalismo*, una forma de conciencia inescrutable del "misterio del ser", que de alguna manera presenta lo impresentable sólo en virtud de la inagotable interpretación de una obra de arte. Esta evaluación de la estética romántica, que encuentra a su portavoz más representativo en Manfred Frank,[24] enfrenta varias dificultades fatales: es ciega al concepto platónico de la razón en la *Frühromantik*; descuida la estrecha relación entre la estética romántica y la *Naturphilosophie*, donde los románticos intentaron proporcionar explicaciones holísticas de la naturaleza; y lo más importante de todo, inyecta un elemento innecesario de oscurantismo en la *Frühromantik*, lo cual la hace vulnerable a todas las antiguas acusaciones de *antirracionalismo*. Todas estas dificultades tienen su origen en la inspiración básica detrás de la lectura de la estética romántica por parte de Frank: el último Heidegger.[25] Sin embargo, debería quedar claro que tal interpretación es inexacta y anacrónica.

Otro aspecto importante en el que debemos revisar nuestra comprensión de la *Frühromantik* se refiere a la supuesta distinción entre *Frühromantik* e idealismo.[26] Creo que hay algunos puntos perfectamente resonantes que subyacen a tal distinción: no podemos asimilar la epistemología y la metafísica de la *Frühromantik* al idealismo subjetivo de Kant y Fichte, el cual con demasiada frecuencia se ha tomado como fundamento de la *Frühromantik*. Es cierto que la epistemología romántica y la metafísica se entienden mejor como una reacción contra el idealismo de Kant y Fichte, y que no debe confundirse con los grandes sistemas especulativos de Fichte, Schelling y

Hegel. Sin embargo, de estos puntos, no se deduce que la *Frühromantik* sea un rechazo *tout court* del idealismo. De hecho, dado el legado platónico de la *Frühromantik*, es posible, incluso necesario, considerarlo como su propia forma de idealismo. Siguiendo el uso de Schlegel y Schelling, podríamos llamarlo un idealismo *absoluto* u *objetivo*.[27] Idealismo no en el sentido de que todo depende de algún sujeto autoconsciente, sino en el sentido de que todo se adecua a la idea, el propósito o el logos de las cosas.

Alguien podría objetar que mi interpretación platónica de la *Frühromantik*, con todo su énfasis en la explicación holística, es proto-hegeliana. Pero, estoy tentado a volver esta objeción contra sí misma: es más una lectura romántica de Hegel que una lectura hegeliana de los románticos, ya que muestra otro aspecto en el que Hegel estaba en deuda con la tradición romántica. Específicamente, muestra cómo el idealismo absoluto de Hegel surgió de la tradición romántica; no era más que la expresión más oscura y complicada del idealismo absoluto que ya había sido elaborado por Novalis, Schlegel, Hölderlin y Schelling. Aquí, una vez más, debemos imaginar a Hegel como Schelling y Hölderlin alguna vez lo hicieron: *der alte Mann* (el viejo hombre), que se paseaba con muletas. Ya es hora de que los hegelianos, finalmente, se den cuenta de que su héroe era una tortuga entre liebres, ganando la carrera por la fama póstuma, exclusivamente porque era más seguro, pero lento.

Sin embargo, admito que hay algunos puntos en esta objeción. Cualquier lectura proto-hegeliana de la *Frühromantik* es problemática si ve a los románticos como constructores de sistemas como Hegel. Uno de los casos más sorprendentes de esta interpretación hegeliana de la *Frühromantik* es *Novalis als Philosoph* de Haering, el cual consideraba a Novalis como un pensador sistemático a lo largo de las líneas hegelianas.[28] Sin embargo, a pesar de estos peligros, creo que mi interpretación platónica de la *Frühromantik* evita esta trampa. Todavía permite, e incluso insiste, en una diferencia fundamental entre la *Frühromantik* y Hegel: Hegel afirma, mientras los románticos niegan, que es posible crear un sistema completo de la filosofía. En otras palabras, Hegel afirma y los románticos niegan que haya una única elaboración conceptual y demostración adecuada a las intuicio-

nes de la razón. Una vez más, en la visión romántica que sólo sigue la tradición platónica, la actuación discursiva de la razón siempre estará en falta respecto a sus intuiciones, y nunca les hará plena justicia a ellas. Dicho de otro modo, los románticos niegan que exista algo así como el sistema del conocimiento absoluto; ellos interpretan tal sistema sólo como un ideal regulativo, al que podemos acercarnos, pero nunca alcanzarlo a través del esfuerzo infinito.

Es, ciertamente, en el escepticismo de la *Frühromantik* sobre el fundacionalismo que vemos una vez más su profunda deuda con la tradición platónica. Desde una perspectiva moderna, es algo dificultoso de entender cómo el *hiperracionalismo* de la *Frühromantik* fue de la mano con su escepticismo acerca de los sistemas y los primeros principios. Cuando pensamos en el racionalismo actualmente lo primero que viene a la mente son los grandes sistemas y los indudables primeros principios de Descartes, Leibniz y Spinoza. Pero, los mundos antiguos y medievales no veían las cosas de esta manera; no por el legado platónico, a menudo asociaban un misticismo hiperracionalista con un escepticismo sobre los sistemas finales y los fundamentos últimos. Esto representa la misma combinación de doctrinas que encontramos en la *Frühromantik*. ¿Qué vemos por debajo de la superficie del escepticismo de Schlegel y Schleiermacher sobre los primeros principios y sistemas completos? La sonrisa irónica de Sócrates. No es un gran secreto que fue Sócrates quien inspiró el concepto de ironía de Schlegel, así como la teoría de la dialéctica de Schleiermacher.

5- El legado platónico

Puesto que la dimensión platónica de la *Frühromantik* todavía es subestimada, y dado que las consecuencias de reconocerla son tan grandes, es necesario demostrar en un pequeño detalle la influencia platónica en algunos de los principales románticos. Como agregado a mi argumento, bosquejo algunos breves retratos platónicos de Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Novalis y Schelling.[29]

Antes de mirar estos autores, es importante considerar el contexto histórico general: el renacimiento de Platón en la Alemania de fines del siglo XVIII.[30] El renacimiento del interés en Platón en Alemania comenzó a mediados de ese siglo, y luego alcanzó su cenit en la década de 1790, los años formativos para la generación romántica. Sin embargo, a principios de 1700 en Alemania, Platón casi fue olvidado, habiendo sido eclipsado por la escolástica aristotélica de las universidades. El mayor platonista alemán era, por supuesto, Leibniz; pero su platonismo fue uno de los aspectos más esotéricos de su enseñanza, por lo que permaneció en gran medida sin influencia.

El interés en Platón comenzó a aparecer sólo a mediados de siglo, debido, principalmente, al crecimiento de la filología clásica. En la década de 1750 los clasicistas J. A. Ernesti y David Ruhnken hicieron mucho para revivir la filología clásica al insistir en leer las fuentes griegas en el original. Los admiradores de Platón, Ernesti y Ruhnken entregaron influyentes discursos académicos sobre su filosofía. Fue en 1757 cuando Winckelmann leyó a Platón, el cual se convirtió en una de las influencias centrales en su estética. En la década de 1760 el interés por Platón había crecido enormemente. Fue entonces cuando los escritos de Rousseau y Shaftesbury, que estaban llenos de temas platónicos, comenzaron a tener su impacto. También en la década de 1760 Hamann, Herder, Wieland y Mendelssohn escribieron sobre Platón o temas platónicos. En la década de 1770 Platón se había convertido en un autor reconocido. Aparecieron con frecuencia nuevas ediciones y traducciones de sus escritos. Fue en la década de 1780 que el renacimiento platónico realmente comenzó. En Halle, F. A. Wolf comenzó un estudio filológico más riguroso de Platón, publicando varias ediciones de algunos de sus escritos. De 1781 a 1787 apareció la edición Zwiebrücker de los escritos de Platón, haciendo a Platón más accesible que nunca. Fue también en la década de 1780 cuando los escritos del platónico holandés Frans Hemsterhuis aparecieron en la traducción alemana.[31] Fueron una de las fuentes más importantes para la *Frühromantik*, ya que los hermanos Schlegel y Novalis estaban entre sus entusiastas estudiantes.[32]

Ahora que hemos considerado el contexto general detrás del platonismo de la *Frühromantik*, veamos cómo se desarrolló en algunos pensadores individualmente.

Friedrich Schlegel

Es en Friedrich Schlegel que la influencia de Platón sobre la *Frühromantik* es más visible y penetrante. El mismo Schlegel estaba muy interesado en reconocer la fuente de tanta inspiración. En el prefacio de su *Philosophie des Lebens* de 1827, hizo una declaración reveladora sobre su principal interés filosófico y sus fuentes: "Hace ya treinta y nueve años que he leído las obras completas de Platón en griego con indescriptible curiosidad; y desde entonces esta investigación filosófica [metafísica] siempre ha sido mi principal preocupación".[33]

Las fuentes platónicas que subyacen al racionalismo de Schlegel se muestran por primera vez en una disputa temprana con su hermano.[34] En una ocasión, en agosto de 1793, A. W. Schlegel había leído a Jacobi, cuya crítica de la *Aufklärung*, especialmente, lo dejo impresionado. Pero, Friedrich no aprobó, regañando a su hermano por una *Vernunfthaß*. Friedrich piensa que Jacobi es realmente culpable de irracionalismo porque tiene un concepto demasiado limitado de la razón. No ha logrado distinguir entre la razón (*Vernunft*) y la comprensión (*Verstand*), que consiste en el poder de concebir, juzgar e inferir. La razón no es simplemente una facultad pasiva para recibir hechos, como Jacobi supuso, sino que es activa y espontánea. De hecho, no es sólo un poder en el hombre, sino su poder fundamental: el esfuerzo por la eternidad. Basándose en el concepto platónico de *Eros*, Friedrich explica que no hay realmente distinción entre la razón y el corazón, porque la razón es en el fondo amor.[35] La razón y el amor consisten en el esfuerzo por la totalidad, el impulso hacia la universalidad, el anhelo de convertirse en uno con el infinito o el universo como un todo. Después de corregir la confusión de su hermano sobre la razón, Friedrich defiende otros dos aspectos de la razón: el ideal y el sistema. El ideal tiene

su fuente en la razón, en su anhelo después de la eternidad; mantiene ante nosotros el objetivo fundamental de nuestra vida: el esfuerzo por ser como Dios. Un sistema es nada menos que un intento de captar, a través de los conceptos, la conexión fundamental de las cosas. Es lo que llamamos el alma de un poema, el espíritu de una persona, y lo divino en la creación. Por supuesto, sólo hay un sistema verdadero: el conjunto de la naturaleza. Friedrich insiste, sin embargo, en que un sistema completo es simplemente un ideal o meta al que podemos acercarnos pero nunca lograrlo. Siguiendo a Condillac, distingue entre el *esprit systématique* y el *esprit des système*: el primero es la lucha por encontrar mayor unidad en todo conocimiento y es una función esencial de la razón; el último es el intento de crear un sistema a partir de unos pocos hechos, que luego se impone a la experiencia.

A lo largo de la década de 1790 y el *Athenäumszeit*, Schlegel continuó desarrollando una filosofía de inspiración fundamentalmente platónica. A partir de 1796, las anotaciones de la *Philosophische Lehrjahre* muestran cómo se estaba moviendo hacia una doctrina que él llamó –años antes de Schelling y Hegel– "idealismo absoluto". Según esta doctrina, todo en la realidad se ajusta a la razón, la cual consiste en las formas, ideas o propósitos de las cosas.[36] No hay diferencia fundamental entre lo objetivo y lo subjetivo porque ambos son diferentes grados de organización y desarrollo de una sola actividad racional, que actúa dividiendo constantemente lo que es uno y uniendo lo que está dividido. En las anotaciones tardías, el concepto de Schlegel de la razón se vuelve mucho más complejo. Ya no se identifica simplemente con el eros platónico, sino que se utiliza en una desconcertante variedad de formas. Sin embargo, la procedencia platónica de su concepto permanece: la razón es la estructura inteligible de las cosas, lo que percibimos en la belleza a través del poder de la intuición intelectual.[37] El relato más sistemático de Schlegel de su idealismo absoluto aparece en 1801 en sus conferencias sobre filosofía trascendental. La inspiración platónica básica detrás de estas conferencias es más explícita en las primeras tesis discutidas, a las cuales Schlegel defendió: "La filosofía de Paltón es genuino idealismo" ["Platonis philosophia genuinus est Idealismus"].[38] La importancia perdurable de Platón para el pensamiento de Schlegel hacia 1800 se desprende de

las anotaciones dentro del marco de las conferencias: "Platón contiene debidamente la sabiduría, todo el espíritu de la filosofía está en él. Él conoció todas las cosas, llamándolas el todo, sobre el cual las cosas descansan".[39]

Schleiermacher

De todos los románticos, el más influenciado por Platón fue probablemente Schleiermacher, quien fue perfectamente explícito al reconocer esa influencia: "No hay otro escritor que este divino hombre que me ha hecho así y que me ha consagrado a la filosofía y al mundo de la humanidad (...)".[40] Fue, de hecho, el respeto de Schleiermacher por Platón que lo describe como "inexpresable", "un temor religioso".[41]

Por supuesto, Schleiermacher desempeñó un papel central en el renacimiento platónico debido a su traducción de las obras de Platón, las cuales todavía se usan actualmente.[42] Varios aspectos de la filosofía de Schleiermacher tienen gran parte de sus orígenes en su estudio de Platón: su concepción de la dialéctica, su visión orgánica de la naturaleza, su escepticismo sobre el fundacionalismo y su teoría de la experiencia religiosa. Sin embargo, este aspecto final de la influencia de Platón es especialmente relevante aquí. Si leemos detenidamente el análisis de Schleiermacher de la experiencia religiosa en el segundo discurso de los *Reden*, sus raíces platónicas rápidamente se revelan. En un pasaje notable, Schleiermacher explica que la intuición del universo consiste en un sentimiento de amor, un anhelo de llegar a ser uno con él, donde "yo soy su alma (...) y él es mi cuerpo".[43] Tal anhelo es, por supuesto, el eros platónico. Sin embargo, no es sólo el *acto* de intuir el universo que es platónico; su objeto no es menor. Lo que percibimos cuando intuimos el universo, Schleiermacher explica más adelante en el mismo discurso, es su estructura inteligible. De ahí que él diga que "intuimos el universo con más claridad y de una manera más sagrada" cuando comprendemos "las leyes eternas según las cuales los cuerpos son ellos mismos formados y destruidos".[44] "Lo que realmente atrae al sentido religioso en su mundo exterior ", argumenta además, "no son sus masas, sino sus leyes".[45]

Schelling

La influencia de Platón en Schelling no es tan llamativa y dramática como en los casos de Schlegel y Schleiermacher. No hay confesiones sorprendentes, y sólo hay algunas referencias a Platón en sus primeros escritos. Sin embargo, el legado platónico está allí de todos modos. El amor de Schelling hacia Platón comenzó en sus primeros años en el *Tübinger Stift*, donde leyó a Platón amplia y profundamente en griego. Su interés temprano en Platón se hace evidente a partir de dos notas que él escribió a principios de 1790. Una nota titulada "Vorstellungsarten der alten Welt", contiene una larga sección sobre Platón; la otra nota, "Ueber den Geist der platonischen Philosophie", es un comentario al *Timeo*.[46] El estudio de Schelling del *Timeo* fue importante para su *Naturphilosophie*, lo cual cuestiona las ideas de Platón sobre el alma del mundo y el demiurgo.[47] La temprana influencia de Platón sobre Schelling se manifiesta en dos aspectos básicos: en su explicación del mal en De malorum origine y en su relato de la intuición intelectual en su *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*.[48] En ambas obras, Schelling no sólo elogia a Platón sino que también toma prestado de él.

Sin embargo, la influencia de Platón en el pensamiento de Schelling se hace más evidente sólo después de su ruptura con Fichte y durante el desarrollo de su filosofía de la identidad (1800-1804). En *Bruno* y *Philosophie der Kunst*, Schelling esboza una *Weltanschauung* que sería mejor descrita como una síntesis de Platón y Spinoza; en otras palabras, es una forma de monismo platónico o platonismo monista. Schelling revive la doctrina de Platón de las ideas para explicar el problema clásico de cómo el infinito existe en lo finito, lo uno en lo múltiple. Explica que las cosas particulares sólo existen en lo absoluto en la medida en que reflejan toda su naturaleza, es decir, sólo en la medida en que son también en sí lo absoluto; tales cosas particulares, existentes enteramente en lo absoluto, son las ideas.[49] Sin embargo, todo el concepto de lo absoluto de Schelling es platónico. La única sustancia universal se convierte ahora en "la idea de todas las ideas", la cual es el único objeto de la razón.[50] Conocemos este absoluto mediante una

intuición intelectual, puramente racional y, sin embargo, irreductible al razonamiento discursivo.[51] Fiel al legado del *Fedro*, Schelling declara que sabemos que existe una conexión entre lo infinito y lo finito, o que el infinito aparece en lo finito, primero y ante todo a través de la idea de belleza.[52]

Novalis

Prima facie, Novalis podría parecer el menos platónico de todos los primeros románticos . Hay pocas referencias a Platón en sus cartas y escritos, y no tenía el enamoramiento de las cosas griegas de Hölderlin, Schelling, Schleiermacher y Schlegel. Sin embargo, Friedrich Schlegel corrigió esta impresión, que le dijo a su hermano, después de haber conocido por primera vez a Novalis en 1792, que el "Lieblingsschriftsteller" de su nuevo amigo era Platón y Hemsterhuis.[53] Cuanto más de cerca examinamos algunos de los primeros escritos de Novalis, más vemos la inspiración platónica de su concepto de la razón. Sin duda, en su primer *Fichte-Studien* Novalis se revela a sí mismo como un crítico muy severo de las pretensiones del pensamiento discursivo, el cual falsifica la verdad en el mismo acto de tratar de captarla; pero esto no debe tomarse como evidencia de su misología, y menos aún para una afirmación del suprarracionalismo. Novalis no ve la razón simplemente como una facultad discursiva, cuyo único negocio es concebir, juzgar e inferir. En cambio, Novalis sostiene que la razón es como una capacidad intuitiva, "un poder intelectual de visión" el cual es, de hecho, "extático".[54] Al contrario de Jacobi, no cree que la única función de la razón sea proporcionar explicaciones mecánicas; antes bien, subraya que la razón trasciende lo meramente mecánico y que su tarea específica es captar cada cosa en su lugar necesario en el todo.[55]

Las deudas de Novalis con la tradición platónica sólo se hacen plenamente evidentes más tarde en su carrera. En el otoño de 1798 hace un descubrimiento trascendental: ¡Plotino![56] Él declara que ningún filósofo ha penetrado hasta el momento en el templo sagrado.[57] Escribiendo bajo la influencia de Plotino, ahora describe la intuición intelectual como "luz inte-

rior" o "éxtasis",[58] e interpreta la razón en términos de "logos divino".[59] La razón principal de este entusiasmo fue que Novalis había estado buscando durante un tiempo el concepto correcto para unificar el idealismo y el realismo. Novalis ahora llama este concepto *sincriticismo*, término que fue utilizado una vez para referir a las tendencias místicas del neoplatonismo.

Todos estos hechos sobre el joven Schlegel, Schleiermacher, Schelling y Novalis revelan la profunda y penetrante influencia del platonismo sobre ellos. Sólo ellos garantizan la interpretación de la *Frühromantik* como un renacimiento del platonismo. Una vez, sin embargo, que vemos a la *Frühromantik* como un renacimiento platónico, las consecuencias para cualquier interpretación general de ella son muchas. Una consecuencia es que debemos interpretar el misticismo y el esteticismo de la *Frühromantik* como una forma de hiperracionalismo. Mi único punto aquí ha sido explicar sólo esta consecuencia.

Capítulo 5
La soberanía del arte

1- Arte como metafísica

Uno de los rasgos más notables de los primeros románticos alemanes fue su creencia en la magnitud metafísica del arte. Casi todos los jóvenes románticos –Wackenroder, Schelling, Schleiermacher, Novalis, el joven Hegel, Hölderlin y los hermanos Schlegel– hicieron de la experiencia estética el criterio, el instrumento y el medio para la conciencia de la realidad última o del absoluto. A través de la experiencia estética, creían, percibimos lo infinito en lo finito, lo suprasensible en lo sensible, lo absoluto en sus apariencias. Dado que el arte es el único que tiene el poder para comprender lo absoluto es superior a la filosofía, la cual ahora se convierte en la mera sierva del arte.[1]

Tal doctrina es notable por al menos dos razones. En primer lugar, marca una ruptura radical con el dogma ilustrado de la soberanía de la razón, que hizo de la razón la más alta autoridad intelectual. Mientras que los *Aufklärer* hicieron de la razón –entendida en un sentido discursivo como una facultad de concebir, juzgar e inferir– el principal criterio, instrumento y medio de conocimiento, los jóvenes románticos asignaron tal papel al sentimiento y a la intuición de la experiencia estética. En segundo lugar, también se aparta de la tendencia subjetivista dominante de la estética del siglo XVIII, que veía la percepción estética como mera sensación

de placer en el espectador y la creación estética como única expresión de sentimiento en el artista.[2] Al cuestionar el elemento objetivo del juicio estético, la estética de Kant no desafió, sino que simplemente completó esta tendencia.

Estas sorprendentes características de la estética romántica plantean, naturalmente, algunas preguntas muy interesantes. ¿Cuáles fueron las fuentes e influencias sobre los jóvenes románticos que les permitieron romper con la Ilustración y el subjetivismo de la estética del siglo XVIII? ¿Cuál fue la base o razón de ser de su fe en la soberanía del arte? Por supuesto, estas preguntas se han planteado antes; nadie puede afirmar, sin embargo, que haya habido algo como una respuesta definitiva a ellas.

Uno de los intentos recientes más notables de responder a estas preguntas es el de Manfred Frank en su rico y estimulante libro *Einführung in die frühromantische Ästhetik*.[3] Según Frank, la creencia romántica en el estado metafísico del arte marca una ruptura fundamental no sólo con la Ilustración y la estética del siglo XVIII, sino con toda la tradición intelectual occidental desde Platón.[4] Esta ruptura consiste en el rechazo de una teoría de la verdad como correspondencia y su sustitución por una teoría de la verdad como creación o producción.[5] Mientras que la concepción de la verdad como correspondencia prevaleció, el artista tenía un estatus inferior al filósofo, sostiene Frank, dado que las imágenes y símbolos del artista no podían representar la realidad con toda la franqueza, claridad y precisión de la razón. El final del reinado de dos mil años de esta concepción de la verdad vino, se nos dice, con la publicación de la *Kritik der reinen Vernunft* en 1781.[6] Con su revolución copernicana, Kant reemplazó la concepción de la verdad como correspondencia por una concepción de la verdad como producción, según la cual el sujeto no sólo reflexiona simplemente sobre una realidad dada, sino que constituye la propia estructura de la realidad a través de su actividad. Fue sobre todo esta nueva concepción de la verdad, sostiene Frank, la que permitió a los románticos dar un estatus metafísico al arte. En lugar de limitarse a la imitación de una realidad dada, la actividad creadora del artista formaba parte de esa actividad general por la cual el sujeto crea su mundo entero.[7]

Por lo que respecta a Frank, el factor fundamental detrás del desarrollo de la estética romántica vino de la revolución copernicana kantiana, más específicamente, de la concepción de Kant de la verdad en la primera *Kritik*. Sin embargo, Frank no limita el significado de Kant sólo a la primera *Kritik*. Frank también considera que la *Kritik der Urteilskraft*, especialmente su primera parte, "*Kritik* der ästhetischen Urteilskraft", como un texto central para los jóvenes románticos. En consecuencia, dedica las ocho primeras conferencias recogidas en su libro a un análisis detallado de la teoría de Kant sobre el juicio estético en la tercera *Kritik*.

En algunos aspectos, el relato de Frank representa la visión estándar del ascenso a la estética romántica. Por lo general, la revolución copernicana de Kant se toma como el punto de partida de la estética romántica, de la cual *Kritik der Urteilskraft* es tomado como texto crucial. La defensa de Frank y la elaboración de este punto de vista son notables por su profundidad y detalle, proporcionando el mejor caso posible para ello. En otros aspectos, sin embargo, hay algo nuevo e importante detrás del relato de Frank de la estética romántica. Frank es uno de los primeros en ver y acentuar que la estética romántica no era simplemente una versión poética del idealismo de Kant y Fichte, la visión estándar de Rudolf Haym a Hans-Georg Gadamer.[8] Como veremos, sin embargo, estos dos aspectos de la teoría de Frank, el más tradicional y el más innovador, están en desacuerdo entre sí. La estética romántica no puede tener su fundamento en la revolución copernicana de Kant y romper con el legado del idealismo subjetivo de Kant y Fichte. Pues, la concepción kantiana de la verdad es la base de ese idealismo.

En lo que sigue, mi tarea no es sólo exponer los problemas con la teoría de Frank, sino también bosquejar un relato alternativo del fundamento de la estética romántica. Mi propia consideración localizará esa fundación en un dominio completamente ignorado por Frank: la *Naturphilosophie* romántica y su concepto orgánico de la naturaleza.

2- Expresión e imitación

Permítanme comenzar con la afirmación central de Frank de que la premisa principal subyacente a la teoría estética romántica descansa en su nueva concepción kantiana de la verdad. Hay algo que decir en su nombre. Algunos de los jóvenes románticos sostenían que el artista creaba sus normas de verdad y negaba que simplemente se les dieran en la naturaleza para que él las imitase pasivamente. Por lo tanto, A.W. Schlegel y Schelling declararon explícitamente que la naturaleza no proporciona la regla para el artista, sino que el artista proporciona la regla para la naturaleza.[9] Sus declaraciones parecen ser poco más que una variante estética de la revolución copernicana de Kant.

Sería erróneo concluir de sus afirmaciones, sin embargo, que la estética romántica era inherentemente subjetivista, una teoría de la mente como una lámpara en lugar de un espejo.[10] Los románticos nunca rechazaron completamente la teoría de la imitación, ya que seguían sosteniendo que el arte tiene que ser fiel a la naturaleza o que el artista debe representar al mundo entero que lo rodea.[11] La estética de la *Frühromantik* nunca fue una simple doctrina de expresión emotiva, como si el valor de una obra de arte fuera únicamente en su capacidad de expresar los sentimientos y deseos del artista. Mientras que los románticos sostuvieron que el genio artístico tiene el poder de establecer las reglas de su arte, nunca alegaron que estas reglas tienen sólo un significado subjetivo, refiriéndose a nada más que a la mente del artista. Lo más sorprendente de la estética romántica temprana es su *síntesis* de las doctrinas de la imitación y la expresión. Sostiene que, al expresar sus sentimientos y deseos y al indagar en sus profundidades personales, el artista también revela los poderes creativos de la naturaleza que trabajan a través de él. Lo que produce el artista es, en efecto, la autoproducción de lo absoluto a través de él, pues la actividad creadora del arte es la más alta organización y desarrollo de todos los poderes creadores de la naturaleza.

Esta síntesis de imitación y expresión es, justamente, lo que debemos esperar de la metafísica romántica, cuyo principio fundamental era la identidad sujeto-objeto. De acuerdo con este principio, lo subjetivo y lo objeti-

vo, lo ideal y lo real, lo mental y lo físico son manifestaciones, apariencias o encarnaciones iguales de la única realidad indivisible del absoluto. El absoluto mismo es subjetivo y objetivo, puesto que *ambos* son sus apariencias necesarias; pero *tampoco* es subjetivo ni objetivo, puesto que no es exclusivamente uno de ellos. Esta doctrina significa que la experiencia estética, como encarnación perfecta de la identidad sujeto-objeto, debe tener una manifestación objetiva y subjetiva; en cada manifestación lo objetivo o lo subjetivo preponderan, pero ninguno existe sin el otro. Cuando el lado objetivo prepondera, el sujeto debe conformarse al objeto, para que el artista imite la naturaleza; y cuando el lado subjetivo domina, el objeto debe conformarse al sujeto, de modo que el objeto sólo se revela a través de la actividad expresiva del sujeto.

De esta teoría metafísica debe quedar claro que la revolución copernicana kantiana, que afirma que los objetos deben ajustarse a los conceptos (y no a la inversa), capta sólo un lado de la experiencia estética. Hace justicia sólo al lado subjetivo, según el cual el sujeto crea el estándar para el objeto; pero no tiene en cuenta el lado objetivo, según el cual el objeto impone el estándar para el sujeto. En términos menos esquemáticos, el problema fundamental con una lectura estrictamente kantiana de la teoría estética romántica es que no puede explicar su dimensión objetiva. Si la actividad del artista se origina dentro del sujeto mismo, entonces, está escindido de lo absoluto; este último, pierde su dimensión metafísica, dejando de ser una revelación o manifestación del absoluto mismo. Para los románticos, la razón principal por la cual la creatividad del artista tiene una pretensión a la verdad metafísica es que su actividad es continua y parte integral de la naturaleza como un todo.[12] La actividad del artista es una revelación y una manifestación del absoluto porque es nada menos que la más alta expresión y encarnación de todos los poderes de la naturaleza. Por lo tanto, lo que el artista revela es lo que la naturaleza revela a través de él. Sin duda, el artista no sólo refleja o imita la naturaleza; es su actividad creadora la que determina los estándares del valor estético. Sin embargo, el punto crucial a considerar es que el artista es un *coproductor*, de hecho, el eslabón final de una cadena de producción que se extiende por toda la naturaleza. Así que no es

sólo la actividad del artista la que se está expresando; es también la actividad del absoluto que se expresa a sí misma través de él.

Esta dimensión objetiva de la teoría estética romántica es especialmente evidente en la creciente afición de los románticos por Spinoza a mediados de la década de 1790. Para los románticos, Spinoza representaba la antítesis misma del idealismo trascendental de Kant y Fichte. Si la filosofía kantiana-fichteana convirtió al yo en su absoluto, del cual la naturaleza no es más que una modificación, Spinoza convirtió a la naturaleza en su absoluto, del cual el yo no es más que una modificación. A finales de la década de 1790 Schelling, Schlegel, Hölderlin y Novalis habían llegado a admirar a Spinoza, cuyo realismo, creían, debería ser el complemento del idealismo de Kant y Fichte. Esta dimensión spinozista de la estética romántica ha sido a menudo pasada por alto; pero no es más explícita en ningún otro texto como en *Athenäumsfragmente* de Schlegel, donde Schlegel no sólo defiende a Spinoza, sino que también considera un sentimiento místico para su uno y todos como un elemento esencial de la estética.[13] En el *Gespräch über Poesie* aprendemos que "es casi incomprensible cómo se puede ser poeta sin honrar a Spinoza, sin amarlo y sin ser de los suyos".[14]

El hecho de que esta dimensión objetiva o espinozista de la estética romántica haya sido subestimada o descuidada durante tanto tiempo, se debe principalmente a la interpretación estándar, que ha subrayado la dependencia de los románticos con la *Wissenschaftslehre* de 1794 de Fichte. De acuerdo con esta interpretación, la creencia romántica en los poderes metafísicos del arte surgió del concepto fichteano de la imaginación; los poderes creativos del artista eran simplemente una manifestación más alta de los poderes subconscientes activos en la producción de la experiencia. La estética romántica resulta, entonces, ser nada más que la poética de la *Wissen-schaftslehre*.

La principal premisa detrás de este relato, aún muy popular de la estética romántica, es que los románticos eran discípulos del Fichte de la *Wissenschaftslehre* de 1794. Dada la admiración de los jóvenes románticos por Fichte, es muy fácil ver por qué tal consideración es aún popular. Pero, los primeros fragmentos y las anotaciones de Hölderlin, Novalis y Friedrich

Schlegel cuentan una historia muy diferente: no eran discípulos leales, sino críticos agudos de Fichte. De 1795 a 1797, los años formativos de la estética romántica, se opusieron al fundacionalismo e idealismo de Fichte. Criticaron su fundacionalismo con el argumento de que no es posible establecer principios infalibles y un sistema completo de todo conocimiento. Ellos atacaron su idealismo por su subjetivismo, más específicamente por su concepción del principio de la identidad sujeto-objeto como residiendo sólo en el yo o en el sujeto.[15] Para superar la unilateralidad del idealismo subjetivo de Fichte, insistieron en complementarlo con el realismo de Spinoza o naturalismo. Si el absoluto fuera la identidad sujeto-objeto, argumentaban, entonces, debería ser posible concebirlo como objetivo y subjetivo, tanto real como ideal. Este argumento es más explícito en el *System des transcendentalen Idealismus* de Schelling de 1800; pero ya estaba implícito en los fragmentos de Hölderlin y en las anotaciones de Novalis y Schlegel a principios de 1796.

Nadie ha hecho más para exponer los errores detrás de la interpretación tradicional de la estética romántica como una versión poética del idealismo de Fichte que el propio Frank. Con razón, ha subrayado que los románticos dejaron de ver al yo como el primer principio de la filosofía y colocaron su fundamento en un absoluto que lo trasciende.[16] La creencia de los románticos en el estatus metafísico del arte, explica Frank, deriva de su argumento de que existe un fundamento de la subjetividad que no puede estar en la subjetividad misma.[17] Pero, si todo esto es así, entonces, ¿en qué sentido podemos sostener que la fuente de la estética romántica estaba en la concepción subjetivista de la verdad de Kant? El propio Frank parece apreciar la fuerza de este punto cuando, reconociendo que el objetivo de los románticos era establecer una teoría objetiva de la belleza, el concede que la filosofía de Kant no era un Wendepunkt para la estética romántica después de todo.[18]

La interpretación más contemplativa que puedo dar de la interpretación kantiana de Frank de la estética romántica es admitir que hay un sentido en el cual fue, muy indirectamente, la fuente *histórica* de la estética romántica. La concepción de Kant de la verdad era el antepasado del principio de la

identidad sujeto-objeto de Fichte, que los románticos reinterpretaron al localizar la fuente de tal identidad en la naturaleza, el ser o el universo. Pero, es muy importante hacer aquí una distinción entre la fuente *histórica* y el fundamento *lógico* de una doctrina. Obviamente, éstas son distintas, ya que una teoría puede ser influyente, pero también contradicha o transformada por sus sucesores. Este es el caso de la teoría de la verdad de Kant. Mientras que la teoría de Kant era una fuente histórica para la estética romántica, nunca fue el fundamento lógico para ella. Lo que es tan engañoso acerca del relato de Frank, sin embargo, es que es fácil confundir al ancestro histórico con el fundamento lógico. Entonces, parece como si la teoría de Kant fuera de alguna manera la base para la teoría romántica, cuando en realidad es una sola cara de la historia.

3- El desafío de la tercera *Kritik* de Kant

Si Frank se extravía al atribuir tanta importancia a la primera *Kritik* de Kant, seguramente está sobre un terreno más seguro cuando subraya la importancia de la tercera *Kritik*. No cabe duda de que algunos de los jóvenes románticos se inspiraron en la tercera *Kritik* de Kant, la cual la mayor parte de ellos estudió cuidadosamente en sus primeros años.[19] A pesar de que ellos se oponían a Kant, también estaban profundamente en deuda con él.[20] La doctrina de la autonomía del arte de Kant, su concepto de un organismo, su idea de una finalidad de la naturaleza, su definición de genio y su sugerencia de que la belleza es el símbolo de la moralidad, fueron cruciales de una u otra manera para la mayoría de los jóvenes románticos.

Sin embargo, en lo que se refiere a la doctrina romántica del estado metafísico del arte, es necesario admitir que la tercera *Kritik* de Kant tuvo más de un significado negativo que positivo. La negación de Kant del estado cognitivo del juicio estético, su insistencia en que la experiencia estética consiste sólo en un sentimiento de placer y su restricción general del conocimiento a las apariencias, plantea serios obstáculos para el desarrollo de una estética romántica. Uno de los objetivos centrales de los jóvenes

románticos era ir más allá de los límites regulativos kantianos de la experiencia estética.[21] Si bien creían que Schiller había dado un paso en la dirección correcta al intentar proporcionar una estética objetiva que convirtiera la belleza en una apariencia de libertad, también sostuvieron que no había ido lo suficientemente lejos. Fiel a las enseñanzas críticas de Kant, Schiller insistió en que sólo podíamos tratar la belleza como si fuera una apariencia de libertad; los jóvenes románticos querían ir un paso más allá: sostener que la belleza es una apariencia de libertad.

Por supuesto, el propio Frank es consciente del desafío que la doctrina reguladora de Kant presentó a los jóvenes románticos. En varias ocasiones él plantea la objeción de cómo la tercera *Kritik* podría ser tan importante para los románticos ante la insistencia de Kant en el estatus puramente regulador del juicio y la experiencia estética.[22] Sin embargo, hay que decir que la respuesta que él da a esta pregunta es poco entusiasta, como si él mismo no estuviera tan convencido.[23] Su respuesta es esencialmente para subrayar el parágrafo §59 de la tercera *Kritik*, donde Kant hace de la belleza un símbolo de moralidad y sugiere que también significa el suelo suprasensible que une los mundos noumenal y fenomenal. Según Frank, el argumento de Kant aquí era crucial para los románticos, porque sugería una manera de unificar los dualismos kantianos, los cuales habían sido uno de sus objetivos centrales. Al sugerir que la belleza es el símbolo de la moral, Kant había hecho de ella el término medio entre los mundos nouménico y fenoménico y, en efecto, entre la razón práctica y la teórica.

Por supuesto, hay algo que decir del §59 de *Kritik der Urteilskraft* como una fuente de doctrina romántica. Hay evidencia de que dicho parágrafo, o secciones similares, eran importantes para Hölderlin y Friedrich Schlegel.[24] Sin embargo, por dos razones, es incorrecto poner demasiado peso en estos pasajes. En primer lugar, la afirmación de Kant de que la belleza es el símbolo de la moralidad está todavía demasiado protegida con calificaciones regulativas para apoyar la doctrina romántica de que el arte proporciona una imagen sensible de lo absoluto. Kant no cree que la belleza sea la apariencia del bien, sino sólo que debemos juzgarla *como si* así fuera.[25] En segundo lugar, la declaración de Kant también implica su doctrina de que

no puede haber ninguna teoría constitutiva que explique la unidad de lo noumenal y lo fenomenal; él abandona su unidad a un misterio al afirmar que sólo un símbolo estético lo representa. Pero, también en este aspecto los románticos fueron más allá de Kant: buscaron algún modelo para explicar la unidad de lo noumenal y lo fenomenal; no querían sólo un símbolo estético para el misterio de su interacción. Consideremos ahora este modelo de explicación.

4- Los precedentes de la tercera *Kritik*

Mientras que la tercera *Kritik* de Kant tenía, principalmente, un significado negativo para la creencia romántica en el estado metafísico del arte, esto no quiere decir que tuviera *enteramente* o *solamente* tal significado. Todavía hay un sentido en el que tuvo un significado positivo con respecto a esta creencia, pues fue el propio Kant quien sugirió cómo sus propios límites críticos podrían ser superados. A este respecto, la parte más sugerente e influyente de la tercera *Kritik* no era la crítica del juicio estético, como supone Frank, sino la crítica del juicio teleológico. Permítanme explicar brevemente por qué.

Si examinamos detenidamente algunos de los textos centrales de los primeros románticos –especialmente el *Hiperión* de Hölderlin, el *Gespräch über Poesie* de Schlegel, el *Sistema del idealismo trascendetal* de Schelling y algunos fragmentos de Novalis– encontramos un argumento tácito común para su creencia en el significado metafísico del arte.[26] *Grosso modo*, el argumento es el siguiente: (1) tanto la filosofía como la ciencia presuponen la idea de un organismo, es decir, que la naturaleza forma un todo sistemático donde la idea del todo precede a todas sus partes y las hace posibles. (2) La idea de un organismo es un todo *estético*, es decir, tiene algunas de las características definitorias de la belleza. Un organismo es como una obra de arte en dos aspectos: primero, tiene una estructura holística, donde la idea del todo determina todas sus partes; y, segundo, es autónomo, libre de restricciones externas, porque es auto-generador y auto-organizador.

(3) La idea de un organismo, o de un todo estético, sólo puede ser comprendida en la experiencia estética. Esto se debe a que la experiencia estética consiste en la intuición, la percepción directa de una cosa como un todo, mientras que la comprensión explica cada cosa analíticamente, sólo diseccionándola en sus distintas partes.

Se deduce de estas premisas que todas las ciencias y la filosofía presuponen la experiencia estética, la cual justifica por sí sola su ideal de unidad sistemática. Sin experiencia estética, es imposible justificar la existencia de una unidad orgánica en la naturaleza, que es el ideal de toda la filosofía y la ciencia. Este argumento intenta proporcionar, entonces, algo así como una "deducción trascendental" de la estética, es decir, trata de mostrar cómo la estética es una condición necesaria de la posibilidad de la propia ciencia.

Sin embargo, por mucho que el mismo Kant rechace este argumento, hay claros precedentes kantianos para cada una de sus premisas, o al menos para algunos de los supuestos detrás de ellos. Cada una de estas premisas aparece en las presentaciones o en la segunda mitad de la *Kritik der Urteilskraft*. Todo lo que Hölderlin, Schlegel y Schelling hicieron fue juntarlas, planteando una inevitable conclusión.

Tomemos la primera premisa. Kant había argumentado que la idea de un organismo, más específicamente de la finalidad de la naturaleza, es una idea necesaria de la razón. Puesto que asume que todo en la naturaleza se ajusta a algún diseño inteligente, o que ha sido creado según un plan racional, esta idea unifica los reinos de lo noumenal y lo fenomenal. De manera igualmente significativa, es necesario proporcionar un orden sistemático para la multiplicidad de leyes empíricas, que no podrían ser garantizadas solo por las categorías del entendimiento. En varios pasajes de la tercera *Kritik* y en el apéndice de la "Dialéctica Trascendental" de la primera *Kritik*, Kant llegó a afirmar que la idea de la unidad y finalidad sistemáticas de la naturaleza es necesaria para la posibilidad misma de la verdad empírica.[27]

También hay un precedente kantiano para la segunda premisa. En la tercera *Kritik* Kant había planteado la idea de un organismo central en la estética misma. Veía una estrecha analogía entre el concepto de un organismo y una obra de arte.[28] Su *estructura* es la misma, ya que ambas implican la

idea de un todo orgánico, donde la identidad de cada parte es inseparable del todo y donde la identidad del todo es inseparable de cada una de sus partes. Su *génesis* es también similar porque ambas se crean de acuerdo con algún plan racional, un universal sintético donde la idea del todo precede a sus partes. Además, ambos conceptos implican también la idea kantiana de la finalidad sin un propósito (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*), debido a que tanto la naturaleza y el artista trabajan de acuerdo con un diseño inteligente a pesar de que no son plenamente conscientes de ello.

Por último, hay también un precedente kantiano para la tercera premisa, aunque sólo tiene una significación negativa. Aunque Kant desafió a los románticos a negar que la experiencia estética pudiera tener una significación cognitiva, también los ayudó y anticipó argumentando que no podía haber una intuición discursiva en un organismo. En la segunda mitad de la tercera *Kritik* Kant había presentado dos argumentos en contra de tal discernimiento. Primero, nuestra comprensión discursiva es analítica, procediendo de las partes al todo; no es sintética, procediendo de la idea del todo a todas sus partes. Segundo, nuestra razón sólo sabe lo que crea, lo que produce según un plan propio; puesto que no puede crear la estructura infinitamente compleja de un organismo, se deduce, por lo tanto, que no puede conocerla.[29]

Si ponemos todos estos precedentes kantianos juntos, está claro que nos acercamos mucho a la doctrina romántica de la soberanía del arte. Sin embargo, no está tan cerca de ella. Los románticos siguieron dos pasos significativos más allá de Kant: primero, atribuyendo un estatus constitutivo a la idea de un organismo; y, segundo, al afirmar que puede haber alguna forma de aprehensión intuitiva o no discursiva de la idea de un organismo. Por supuesto, en ambos aspectos, los límites regulativos kantianos actuarían como un reto para los románticos. Aquí, de nuevo, entonces, vemos el significado esencialmente negativo de la enseñanza de Kant.

Ciertamente, estos precedentes kantianos para el argumento romántico justifican atribuir cierto significado positivo a la tercera *Kritik* de Kant. Si este trabajo no proporcionó el argumento propiamente dicho, proporcionó la mayor parte de sus premisas. Sin embargo, todavía es necesario calificar

cualquier afirmación por la importancia de la tercera *Kritik* en este sentido por la sencilla razón de que no era la única fuente de estas premisas. Muchos de los temas centrales del argumento, que el universo forma un todo orgánico y que la idea de un organismo supera los dualismos entre lo subjetivo y lo objetivo, habían llegado a ser comunes en la década de 1790. La *Kritik der Urteilskraft* de Kant reflejó este nuevo pensamiento tanto como ayudó a crearlo.

5- La fundamentación metafísica para la estética romántica

La deducción trascendental de la estética de Hölderlin, Schelling y Schlegel indica dónde debemos buscar el fundamento de la estética romántica. Su fuente *inmediata* estaba en el ámbito de la epistemología, y ciertamente en un nuevo concepto de verdad, como acabamos de ver. Sin embargo, su fuente *última* está en otra parte: es decir, en su metafísica implícita y, más específicamente, su teoría orgánica de la naturaleza.*30* Esta teoría aparece a lo largo de los fragmentos, anotaciones y conferencias de Hölderlin, Novalis y los hermanos Schlegel; fue formulada sistemáticamente por Schelling en su *Von der Weltseele* de 1798, luego defendida vigorosamente por el joven (y todavía romántico) Hegel en su *Differenzschrift* de 1801. El desarrollo de esta teoría está, por supuesto, estrechamente asociado con la *Naturphilosophie*, que dominó la fisiología y la física31 en Alemania a finales del siglo XVIII. Algunas de las figuras centrales en la *Naturphilosophie* –J. W. Ritter, C. A. Eschenmayer, H. Steffans, Franz Baader, Alexander von Humboldt– estaban estrechamente asociadas con los círculos románticos de Jena y Berlín.

El surgimiento de la teoría orgánica de la naturaleza fue uno de los acontecimientos más notables en la ciencia natural desde el inicio de la revolución científica a principios del siglo XVII. La aparición de esta teoría marcó el declive de la física mecánica de Descartes y Newton, la cual había dominado la filosofía natural a lo largo de los siglos XVII y XVIII. No es exagerado considerar la nueva teoría orgánica como un "cambio de paradigma"

en la medida en que involucra, completamente, nuevos criterios de explicación de la física mecánica. Mientras que la física mecánica comprendía un fenómeno situándolo en una serie de causas eficientes, donde cada evento tenía su causa en los acontecimientos precedentes, y así sucesivamente *ad infinitum*, la teoría orgánica explicaba un fenómeno en términos holísticos al ver todos los eventos como parte de un todo.

Existe una tendencia persistente y predominante a estereotipar la *Naturphilosophie* romántica como una especie de especulación y construcción de sistemas *a priori* en oposición a la ciencia empírica normal de su época. Sin embargo, este estereotipo es profundamente anacrónico. Durante una época sin límites entre la ciencia y la filosofía, la *Naturphilosophie* no era nada menos que la ciencia normal de su época. En lugar de consistir en la especulación y la construcción de sistemas *a priori*, surgió directamente de los últimos avances en la física y la fisiología del siglo XVIII.

Resumiendo, había dos fuentes fundamentales para la teoría orgánica de la naturaleza. Primero fue la aparición de la nueva física dinámica, la cual sostuvo que la esencia de la materia consiste en la fuerza activa más que en la extensión inerte. La física mecánica siempre tuvo grandes dificultades para explicar las fuerzas de atracción y repulsión, que parecían implicar una "acción a distancia". Pero, ahora los nuevos experimentos en electricidad, magnetismo y química parecían sugerir que las mismas fuerzas eran inherentes a la materia y omnipresentes en la naturaleza. La segunda fuente fue el declive de la teoría de la preformación, que sostiene que las criaturas vivientes ya están enteramente preformadas en sus embriones debido a alguna causa sobrenatural, y el surgimiento de la teoría de la epigénesis, la cual sostiene que las criaturas se desarrollan a partir de embriones incoados en organismos debido a causas naturales. Ambos desarrollos en conjunto apuntan hacia una concepción unificada de la naturaleza. Si el primer desarrollo parece acercar el mundo inorgánico a lo orgánico haciendo de la esencia de la materia energía, el segundo parece acercar a lo orgánico a lo inorgánico, desterrando la necesidad de un origen sobrenatural de la vida. Así, los dos reinos de la naturaleza se unen a la idea de fuerza viviente (*Kraft*).

Dos filósofos hacia el final del siglo XVIII vieron este desarrollo con gran claridad: J.G. Herder y K.F. Kielmeyer, ambos influenciaron seminalmente sobre la *Naturphilosophen*.[32] No sólo vieron un continuo fundamental entre los reinos orgánicos e inorgánicos, sino que también insistieron en que las leyes que los rigen no podían reducirse a solo mecanismo. El precursor de esa visión orgánica de la naturaleza era, por supuesto, Leibniz, cuyo día finalmente había llegado.[33]

Irónicamente, Kant también había desempeñado un poderoso papel en el desarrollo de la teoría orgánica de la naturaleza. El mejor análisis de lo que los románticos quieren decir de un organismo es el propio análisis de Kant de un propósito natural (*Naturzweck*) en el §65 de la *Kritik der Urteilskraft*. Según Kant, el concepto de un organismo implica dos elementos esenciales: (1) que la idea del todo precede a sus partes y las hace posibles; y (2) que las partes son mutuamente la causa y el efecto del otro. El primer elemento por sí solo no es suficiente, argumentó Kant, porque tanto una obra de arte como un organismo se crean de acuerdo con algún concepto o plan general. También es necesario añadir el segundo elemento porque lo que es distintivo de un organismo es que es *auto*-generador y *auto*-organizador.

Los románticos estaban de acuerdo con el análisis de Kant de la idea de un organismo; pero luego lo extendieron a una escala cósmica y dejaron de lado las restricciones regulativas. Según la metáfora orgánica de los románticos, el cosmos es un vasto organismo, un todo viviente único, un *macro-anthropos*. Toda la naturaleza forma una jerarquía de niveles de organización y desarrollo, donde cada nivel inferior llega a su fin sólo en un nivel superior, que organiza y desarrolla todos los poderes vivos por debajo de él. En última instancia, sólo hay una fuerza viva detrás de toda la naturaleza, la cual se manifiesta en diferentes formas y niveles, pero que en última instancia sigue siendo la misma.

Este concepto de fuerza proporcionó a los *Naturphilosophen* su concepto mediador entre lo mental y lo físico, lo ideal y lo real, lo subjetivo y lo objetivo. Ya no existe una diferencia fundamental de tipo, sino sólo una de grado entre estos opuestos, ya que son sólo diferentes grados de organización y desarrollo de la fuerza viva. Lo mental es la interiorización de lo físi-

co, y lo físico es la externalización de lo mental. Schelling resumía muy poéticamente este punto de vista: "La naturaleza debe ser el espíritu visible, el espíritu la naturaleza invisible".[34]

La teoría orgánica implicaba un relato completamente nuevo de la relación entre lo mental y lo físico de lo que prevalecía en la física mecánica del siglo XVIII. Según la tradición mecanicista, la naturaleza consiste en una pluralidad de cosas independientes, que están conectadas entre sí solamente a través de la interacción causal. Un cuerpo actúa sobre otro a través del *impacto*, golpeando contra otro cuerpo y cambiando su posición, donde el impacto se mide en términos de cambio de lugar en una cantidad de tiempo dada. Como todas las cosas en la naturaleza, la mente y el cuerpo son vistos como entidades independientes, que interactúan entre sí sólo causalmente. Dado que es imposible afirmar que los eventos mentales cambian de lugar, el mecanismo tenía serias dificultades para explicar cómo el cuerpo actúa sobre la mente por impacto. Fueron, precisamente, estas dificultades las que motivaron la búsqueda de modelos de explicación no-mecánicos y que, finalmente, condujeron a la nueva física dinámica.

Según el concepto orgánico, la interacción entre lo mental y lo físico no está entre entidades o acontecimientos distintos; sino que consiste en la realización, actualización o manifestación de una fuerza. Una fuerza no es simplemente la causa de su actualización, como si fuera lógicamente distinta de ella, porque se convierte en lo que es sólo a través de su actualización, realización o manifestación. En otras palabras, la mente no actúa simplemente sobre el cuerpo, el cual existe antes de él, sino que se convierte en *lo que es* por medio de sus externalizaciones en el cuerpo; a la inversa, el cuerpo no actúa simplemente en la mente, el cual existe antes de ella, sino que se convierte en lo que es sólo a través de su internalización en la mente.

Debe quedar claro que es imposible explicar la conexión entre una fuerza y sus manifestaciones con los modelos habituales, los conceptos de identidad lógica o solo de causalidad eficiente. Si la fuerza no es la causa de sus manifestaciones, tampoco es lógicamente idéntica a ellas. Más bien, la fuerza y su manifestación se relacionan entre sí como el potencial *universal e implícito* que hace a lo *actual* particular y explícito. Hay claramente un lazo

lógico entre las cosas descriptibles en estos términos, puesto que tienen el mismo contenido subyacente; pero el lazo no es de mera identidad, puesto que tales cosas presentan diferentes aspectos del mismo contenido.

Ahora, para entender la estética romántica, especialmente las afirmaciones extraordinarias que hace en nombre del conocimiento metafísico del artista, sólo necesitamos aplicar la teoría orgánica al artista. Esta teoría proporciona varias razones para pensar que la creatividad del artista también será la *auto*-revelación de la naturaleza misma. (1) Desde que en un organismo el todo es inseparable de cada una de sus partes, se deduce que la obra del artista, como parte de la naturaleza, reflejará toda la naturaleza; en otras palabras, será, como decía Novalis, un "microcosmos" del universo. (2) Dado que hay un continuum y una jerarquía en la naturaleza que alcanza su nivel más alto en la actividad humana, la creatividad del artista será el clímax de todas las fuerzas inherentes a la naturaleza misma. (3) Dado que lo mental es la interiorización de todos los poderes inherentes al material –ya que es sólo la forma explícita y manifiesta de todas las fuerzas implícitas y latentes en la materia– la creatividad del artista encarnará, expresará y desarrollará todas las fuerzas naturales que actúan sobre ella. Todos estos puntos significan que la creatividad del artista no es nada menos que la *auto*-realización y *auto*-manifestación de las fuerzas en la naturaleza; en otras palabras, lo que el artista crea es lo que toda la naturaleza crea a través de él.

Si consideramos estas implicaciones de la teoría orgánica de la naturaleza, queda claro que la fuente última de la estética romántica no radica en su nueva epistemología, sino en su nueva metafísica. Si bien es posible describir la estética romántica como el resultado de una nueva epistemología y, más específicamente, de una nueva explicación del concepto de verdad, esta epistemología tiene una importancia esencialmente secundaria porque debe situarse dentro del contexto de la metafísica general de los románticos. Su teoría orgánica de la naturaleza tenía consecuencias epistemológicas profundas, y no menos que las consecuencias que tuvo el modelo de producción de la verdad. Puesto que lo subjetivo y lo objetivo ya no se relacionan entre sí como entidades distintas, sino como expresiones de una sola

fuerza, ya no es necesario describir la verdad en términos de una correspondencia entre entidades distintas; antes bien, lo subjetivo es la realización y encarnación de lo objetivo, y también su creación. La teoría de la correspondencia de la verdad era más apropiada para el concepto mecanicista más antiguo (ahora *passé*) de la naturaleza, donde todas las entidades son distintas entre sí, y donde se corresponden entre sí en términos de algún parecido formal.

La debilidad fundamental de la explicación de Frank de la estética romántica es que no la coloca dentro del contexto de su metafísica y la *Naturphilosophie*. Sin embargo, sólo cuando la contextualizamos, podemos comprender plenamente las asombrosas afirmaciones que los románticos hacen de los poderes metafísicos del arte. En última instancia, esto no es muy sorprendente. Dada la estrecha analogía entre un organismo y una obra de arte, el concepto orgánico era virtualmente uno con una visión estética de la naturaleza misma. Cuando la propia naturaleza se convierte en una vasta obra de arte, es lógico que el artista tenga cierta intuición privilegiada en ella. Por lo tanto, al final, la estética romántica era poco más que la piedra angular de su *Naturphilosophie*.

Capítulo 6

El concepto de *Bildung* en el primer romanticismo alemán

1- Contexto social y político

En 1799, Friedrich Schlegel, el líder del círculo romántico, declaró, con una claridad poco común y poco característica, su opinión sobre el *summum bonum*, el valor supremo de la vida: "La cultura [*Bildung*]", Friedrich Schlegel escribió en su *Ideen*, "es el bien supremo y la única cosa útil".[1] Dado que la palabra alemana *Bildung* es virtualmente sinónimo de educación, Schlegel podría haber dicho que el bien más alto es la educación.

Ese aforismo, y otros iguales, no dejan ninguna duda sobre la importancia de la educación para los primeros románticos alemanes. No es exagerado decir que *Bildung*, la educación de la humanidad era *el* objetivo central, *la* aspiración más elevada, de los primeros románticos. Todas las figuras líderes de ese círculo mágico Friedrich von Hardenberg (Novalis), F. W. Schelling, Ludwig Tieck y F. D. Schleiermacher vieron en la educación su esperanza en la redención de la humanidad. El objetivo de su revista común, el *Athenäum*, era unir todos sus esfuerzos en aras de un único objetivo primordial: la *Bildung*.[2]

La importancia, e incluso la urgencia, de la *Bildung* en la agenda romántica temprana es comprensible sólo en su contexto social y político. Los jóvenes románticos estaban escribiendo en la década de 1790, la década de los cambios turbulentos operados por la Revolución en Francia. Al igual

que muchos de su generación, los románticos fueron inicialmente muy entusiastas con la Revolución. Tieck, Novalis, Schleiermacher, Schelling, Hölderlin y Friedrich Schlegel celebraron la toma de la Bastilla como el amanecer de una nueva era. Celebraron los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, y juraban que la humanidad sólo florecería en una república. Su entusiasmo era mucho más intenso y persistente que muchos de sus contemporáneos anteriores, como Schiller, Herder y Wieland, que se desilusionaron en 1793 tras la ejecución de Luis XVI, cuando quedó claro que Francia no se convertiría en monarquía constitucional. El fervor romántico brilló sin cesar durante las masacres de septiembre, la ejecución de la familia real, la invasión de Renania e incluso el Terror.

A finales de la década de 1790, sin embargo, el ardor romántico comenzó a oscurecerse. La inestabilidad constante en Francia, la disposición de los franceses a invadir y conquistar, y el inicio de la dictadura militar de Napoleón los desilusionaron, como tantos de su generación. Los románticos se preocuparon especialmente por la anomia, el egoísmo y el materialismo de la sociedad francesa moderna, que parecía socavar todos los valores éticos y religiosos. Sus opiniones políticas se hicieron más conservadoras en los últimos años de la década. Afirmaron la necesidad de alguna forma de élite gobernante, para que una clase más educada dirija y controle los intereses y las energías de la gente. Aunque continuaban afirmando sus ideales republicanos, creían que el mejor estado era una mezcla de aristocracia, monarquía y democracia.

Los problemas políticos en Francia pronto cruzaron el Rin, planteando una grave crisis para el antiguo Sacro Imperio Romano. Había quedado claro que Alemania no podía seguir el camino de Francia: el intento francés de introducir reformas políticas al por mayor, sin ningún cambio previo de actitudes, creencias y costumbres, había resultado ser un fracaso. Pero también era claro que no podía haber vuelta atrás al pasado: la Revolución había levantado esperanzas y expectativas entre el pueblo que ya no podía ser satisfecho por la vieja alianza de trono y altar. El pueblo quería participar en los asuntos del Estado, tener algún control sobre su propio destino, y ya no podían apostar a la seguridad de que su príncipe los amaba y gober-

naba en su nombre. Sin embargo, ¿cómo era posible satisfacer las demandas generalizadas de cambio social y político y no desbarrancarse por el camino del caos perpetuo, como en Francia? Esa fue la pregunta que todos los observadores inteligentes de la Revolución reflexionaron, y los románticos no fueron la excepción.

La solución de los románticos a esta crisis radicaba en la educación. Si todo el caos y el derramamiento de sangre en Francia hubieran mostrado algo, argumentaron, es que una república no puede tener éxito si el pueblo no está preparado para ello. Una república tiene ideales morales altos, que carecen de valor en la práctica si el pueblo no tiene ni el conocimiento ni la voluntad de vivir por ellos. Para que una república funcione, debe tener ciudadanos responsables, iluminados y virtuosos. Si el pueblo debe participar en los asuntos públicos, debe conocer sus verdaderos intereses y los del Estado en su conjunto; y si han de ser ciudadanos responsables, deben tener la virtud y el autocontrol para preferir el bien común sobre sus intereses privados. Pero tal conocimiento y tal virtud sólo son posibles a través de la educación, y, en efecto, por una educación muy profunda y completa. De alguna manera, era necesario transformar el sujeto obediente, pasivo e ignorante de una monarquía absoluta en un ciudadano autónomo, activo e ilustrado de una república.

El argumento romántico en favor de la educación parece un sentido común, y había sido propuesto por casi todos los pensadores moderados en la década de 1790. Sin embargo, todavía era controversial. El argumento presupone una doctrina clásica heredada de Montesquieu: que "el principio" de una república es la virtud.[3] En su famoso *Esprit des lois*, Montesquieu había escrito, con los modelos de la antigua Roma y Grecia en mente, que la estabilidad de una república depende de la virtud de sus ciudadanos, su disposición a sacrificar su propio interés por el bien común. Esta doctrina había sido contrarrestada por nada menos que por el propio Kant, quien sostenía en su ensayo *Zum ewigen Frieden* que una república sería posible "incluso para una nación de demonios". El punto de Kant era que incluso si todos actuaran únicamente en su propio interés, consentirían vivir de acuerdo con una constitución republicana, porque sólo ella asegu-

raba que todos pudieran perseguir su propio interés con un mínimo de interferencia de otros. Por lo tanto, la diabólica república kantiana no necesitaba ninguna educación.

Sin embargo, los románticos creían que la educación era indispensable, porque cuestionaban una de las premisas centrales del argumento de Kant: que el interés propio puede ser socialmente cohesivo. Construir una verdadera comunidad a partir de los intereses propios separados de los individuos, argumentaba, es hacer cuadrado el círculo político.[4] Un actor interesado en sí mismo se privaría de las leyes cuando no pudieran ser impuestas, de modo que la única forma de control social para una nación de demonios sería un gobierno represivo y autoritario, un verdadero Leviatán hobbesiano. Por lo tanto, no había otro recurso más que retornar a la educación, la cual constituía el único fundamento del Estado.

2- La educación como bien supremo

Aunque el contexto social y político explica por qué la educación se convirtió en un tema tan apremiante para los románticos, todavía no explica por qué consideraban el bien supremo, el valor supremo en la vida. Para entender por qué ponen la educación en la cumbre de su jerarquía de valores, es necesario reconstruir su posición filosófica con respecto a un problema filosófico clásico.

La cuestión del bien supremo, del valor supremo en la vida, había sido un problema filosófico central desde la antigüedad y, de hecho, una fuente importante de controversia entre todas las escuelas de filosofía. Esta cuestión no había perdido nada de su relevancia e importancia en la Alemania del siglo XVIII, donde era un tema popular de escritura religiosa y filosófica. Kant lo había vuelto a plantear en su *Kritik der praktischen Vernunft*, y Fichte lo había convertido en un tema central de sus influyentes conferencias de 1794 *Über die Bestimmung des Gelehrten*. Los románticos simplemente continuaron con la tradición; el problema del bien supremo aparece con frecuencia en los escritos inéditos de Friedrich Schlegel, Novalis,

Hölderlin y Schleiermacher. No puede haber duda de que, cuando escribió su aforismo, Schlegel tomó posición sobre esta antigua cuestión.

En el sentido clásico, definido por Aristóteles y luego reformulado por Kant, el "bien supremo" tiene dos significados. En primer lugar, es el *fin* último, un objetivo que no deriva su valor de ser el medio para cualquier otro fin. En segundo lugar, es un fin *completo*, un objetivo que comprende todos los fines últimos, de modo que nada puede agregarse a él para darle más valor.[5]

Prima facie, la visión romántica de que la educación es el bien supremo parece muy paradójica, por no decir implausible. Ciertamente, parece que la educación no puede ser el valor supremo, ya que es sólo el medio para otra cosa. Después de todo, alguien bien podría preguntar, ¿para qué educamos a la gente?

La paradoja desaparece, sin embargo, cuando reconsideramos el término alemán *Bildung*. Esta palabra significa dos procesos: el aprendizaje y el crecimiento personal, pero no se entienden una sin la otra, como si la educación no fuera más que un medio de crecimiento. Más bien, el aprendizaje se considera constitutivo del desarrollo personal, como parte integrante de cómo nos convertimos en un ser humano en general y un individuo específico en particular. Si consideramos que la educación es parte de un proceso general de *auto*-realización, como el desarrollo de todos los poderes característicos como ser humano y como individuo, entonces, no es difícil comprender por qué los románticos la consideran, al menos, una candidata plausible al título del bien supremo.

Los románticos consideraban la autorrealización como el bien supremo en ambos sentidos clásicos. La auto-realización es el *fin* último, porque no deriva su valor como un medio para algún fin superior, como el bien común o el Estado. Aunque los románticos subrayaron la importancia de la educación para el Estado, no la valoraron simplemente como un medio para ese fin; por el contrario, insistieron en que la autorrealización es un fin en sí mismo y sostuvieron que el Estado debería promover la autorrealización de cada uno de sus ciudadanos. La auto-realización es también el fin *completo*, ya que un individuo que lo alcanza no carece de nada, habiendo

logrado todo lo que tiene valor en la vida. En otras palabras, una persona que logra la autorrealización alcanza el fin de la vida misma, el propósito mismo de la existencia.

Éstas eran afirmaciones amplias y atrevidas, sin embargo, rara vez se defendían explícitamente en los escritos de los jóvenes románticos.[6] Sin embargo, podemos comenzar a reconstruir su posición cuando consideramos su actitud hacia las dos teorías opuestas sobre el bien supremo a finales del siglo XVIII. Una de ellas fue el hedonismo de los utilitaristas ingleses y los filósofos franceses, quienes definieron el bien supremo en términos de placer. La otra era el estoicismo moral de Kant, que consideraba la virtud como el bien final, y la felicidad de acuerdo con la virtud como el bien completo.

Los románticos rechazaron el hedonismo porque no fomentaba el desarrollo de aquellas capacidades propias de nuestra humanidad o individualidad. El placer por sí mismo no puede ser el bien supremo, ya que, incluso la inmoderación nos perjudica. Si tiene algún valor, entonces, es cuando resulta de, o se integra con, los actos sobre nuestras fuerzas humanas características.[7]

La crítica romántica del hedonismo es más explícita y enfática en la acusación de Schlegel y Novalis sobre el estilo de vida de la sociedad burguesa moderna. Utilizan un término muy llamativo para caracterizar este modo de vida: el filisteísmo.[8] El filisteo, dice Novalis, se dedica a una vida de confort. Él hace su vida en una rutina repetitiva, y se conforma a la convención moral y social para tener una vida fácil. Si valora el arte, es sólo para el entretenimiento; y si es religioso, es sólo para aliviar su angustia. En resumen, el pecado del filisteísmo es que nos roba nuestra humanidad e individualidad.

Si los románticos encontraban el hedonismo demasiado laxo, consideraban que la ética de Kant era moralmente hablando demasiado severa.[9] Vieron dos dificultades fundamentales en la ética kantiana. Primero, Kant había hecho hincapié en la razón a expensas de la sensibilidad, ignorando cómo nuestros sentidos forman parte de nuestra humanidad y necesitan de cultivación y desarrollo. Quien actúa moralmente, sostuvieron los román-

ticos, no es simplemente un ser puramente racional, sino *todo* el individuo, que hace su deber no en *contra* sino *desde* sus inclinaciones. En segundo lugar, al poner énfasis en el actuar de acuerdo con las leyes universales, Kant falla en ver la importancia de la individualidad. El ideal kantiano de la moralidad exigía que desarrolláramos una personalidad puramente racional, que todos compartimos simplemente como seres inteligentes, por lo cual respaldó la uniformidad. Si bien tal ideal podría ser un análisis suficiente de la moralidad, no podría considerarse como una explicación adecuada del bien supremo, el cual también exige la realización de la individualidad, lo que me hace ser específicamente esta persona antes que otra.

El ideal de *Bildung* estaba destinado a rectificar estas deficiencias de la ética kantiana. Una educación romántica tenía dos objetivos fundamentales, cada uno compensando uno de estos defectos. Uno uniría y desarrollaría *todos* los poderes de un ser humano, forjando todas sus capacidades dispares en un *todo*. El otro desarrollaría no sólo nuestras facultades humanas características, compartidas por todos como seres humanos, sino también nuestra individualidad, las aptitudes y disposiciones únicas propias de cada individuo. Estos objetivos estaban, por supuesto, estrechamente vinculados: desarrollar todos los poderes en su conjunto era inevitable y natural para realizar su individualidad, pues la individualidad emerge en esa síntesis única, esa unidad especial de todos los poderes humanos.

3- La educación estética

Describir el ideal romántico de la educación en términos de perfección humana, excelencia o autorrealización, como he hecho hasta ahora, es insuficiente. Esto da sólo su género, no su *differentia specifica*. La perfección no era una característica ideal solo del romanticismo, sino que también se la puede encontrar en muchas corrientes del pensamiento alemán del siglo XVIII. Los pietistas (P. J. Spener, Johann Arndt), los clasicistas (C. M. Wieland, Goethe, Herder) y la escuela Leibniziana-Wolffiana (Moses Mendelssohn, Alexander Baumgarten, Christian Wolff) tuvieron todos sus

ideales de perfección. Es necesario ser más precisos porque, en sus aspectos básicos, los románticos criticaban los ideales de sus predecesores y contemporáneos.

Nos acercamos a una descripción más exacta del ideal romántico si lo describimos como educación estética. El término fue planteado primero por Schiller en su famoso *Über die Ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reine von Briefen* de 1795, una obra de gran importancia para los románticos. Gran parte del esteticismo del movimiento romántico, su creencia en el papel central del arte en la renovación cultural, puede rastrear su origen en esta obra. Los románticos siguieron a Schiller al ver el arte como el principal instrumento para la educación de la humanidad y ver al artista como el paradigma mismo de la humanidad.

¿Por qué Schiller y los románticos daban tanta importancia al arte? ¿Por qué lo vieron como la clave de la *Bildung*? Sólo podemos reconstruir su razonamiento si, una vez más, lo situamos en su contexto social y político, específicamente, la crisis social y política de la década de 1790.

Antes de la década de 1790, los principales pensadores del *Sturm und Drang* –J. G. Hamann, J. Herder, Justus Möser y, en última instancia, el mismo Schiller– habían criticado a la *Aufklärung* tradicional por no proporcionar una educación adecuada al pueblo. Los *Aufklärer* de la escuela Leibniziana-Wolffiana habían definido la iluminación en términos de impartir conocimiento, difundir conceptos claros y distintos entre el público, como si la educación fuera sólo una cuestión de cultivar el intelecto. Pero, tal programa de educación –como le pareció a Herder y a Möser en los años 1770– sufrió dos graves deficiencias. Primero, no alentaba pensar por sí mismo, o espontaneidad del pensamiento, porque presuponía que alguien más ya había pensado todo por uno; el pueblo se convirtió en un recipiente pasivo e incuestionable del conocimiento ya adquirido y de los conceptos ya aclarados. En segundo lugar, y aún más problemáticamente, asumió que si las personas entendían los principios que se les enseñaban, estarían dispuestos y serían capaces de actuar según ellos; pero tal intelectualismo fatuo ignoraba el problema clásico de la *acracia*; problema por el cual, aunque conociéramos el bien, no podríamos actuar según él.

Para todos estos pensadores, la Revolución proporcionó una confirmación sorprendente de este diagnóstico. Los filósofos en Francia habían estado predicando los principios de la razón al pueblo durante décadas, y habían proclamado constitución tras constitución. Pero todo esto en vano. El pueblo no estaba listo para tales altos principios y elevados ideales. En vez de actuar según los principios de la razón, dieron libertad a sus propios intereses y pasiones. El resultado fue claro para todos: Francia se tambaleaba, hundiéndose aún más en el abismo del caos, la contienda y el derramamiento de sangre.

La lección que se puede aprender del fracaso de la Ilustración y del caos de la Revolución, argumentó Schiller, es que no basta con educar solo el entendimiento. También es necesario cultivar sentimientos y deseos, desarrollar la sensibilidad de una persona para que esté *inclinado* a actuar de acuerdo con los principios de la razón. En otras palabras, también era esencial *inspirar* al pueblo, tocar sus corazones y despertar su imaginación, para llevarlos a vivir por ideales superiores.

Por supuesto, en el pasado existió un remedio para este problema. La religión, con sus poderosos mitos y misterios seductores, había proporcionado un incentivo popular a la moral porque podía apelar directamente al corazón y a la imaginación del pueblo. No había nada como la imagen de un Cristo sufriente, un Lázaro resucitado, o un Jehová enojado para edificar a los virtuosos y para castigar a los pecadores. Pero, hacia fines de la década de 1790, esta fuente tradicional de autoridad moral estaba en decadencia, e incluso al borde del colapso. Aquí, la *Aufklärung* había sido demasiado exitosa. Su crítica despiadada e implacable de la Biblia, de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios y de la autoridad del clero había dejado poco de la vieja religión, que ahora se condenaba como prejuicio, superstición y mito. Evidentemente, había un enorme vacío que debía llenarse. El obvio fracaso del inventado y artificial culto a la razón de Robespierre había hecho todo esto aún más evidente.

El arte se volvió tan importante para Schiller y los románticos porque lo vieron como el único medio para resolver esta crisis. Argumentaron que, si bien la filosofía no puede estimular la acción, ni la religión convencer a la

razón, el arte tiene el poder de inspirarnos a actuar según la razón. Porque atrae tan fuertemente a la imaginación, y porque afecta tan profundamente nuestros sentimientos, el arte puede mover a la gente a vivir por los altos ideales morales de una república.

En última instancia, los románticos buscaron sustituir el papel tradicional de la religión por el arte como incentivo y estímulo para la moralidad. De ahí que desarrollaron ideas para una mitología moderna, una nueva Biblia y una iglesia restaurada. Ahora el artista asumiría la antigua función del sacerdote.

Este caso del poder del arte de educar a la humanidad fue planteado por Schiller, pero pronto se convirtió en un *leitmotiv* del movimiento romántico. Es un tema central en *Heinrich von Ofterdingen*, de Novalis, en *Ideen*, de Friedrich Schlegel, en *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders* de Wackenroder, y en *Franz Sternbalds Wanderungen* de Tieck. Sin embargo, en ninguna parte surge con más sencillez y claridad que en una obra posterior del romanticismo tardío, el relato corto de Heinrich von Kleist *Heilige Cäcilie oder die Macht der Musik*. Según esta historia, que tiene lugar durante la primera reforma en Holanda, cuatro hermanos, que son protestantes fanáticos, organizan una multitud para atacar un convento; sus monjas desesperadas e indefensas apelan a Santa Cecilia, la santa patrona de la música que les inspira a cantar. Tal es la belleza de su *Gloria* que los saqueadores caen de rodillas, confiesan sus pecados, se convierten, y finalmente se vuelven locos, pasando el resto de sus días en un sanatorio, cantando todas las noches el *Gloria*. Por supuesto, esto era un mito propio; pero no cabe duda de que expresaba las mayores esperanzas y los más fervientes deseos del alma romántica.

4- El rol del arte

Podría parecer que los románticos sólo intercambiaron una forma de ingenuidad por otra, a saber, la confianza de la Ilustración en la razón por su propia fe en el arte. Ambas creencias parecen quijotescas porque atribu-

yen un poder exagerado al reino de la cultura. Es muy idealista asumir que podemos llegar a ser mejores personas simplemente escuchando música, leyendo novelas y asistiendo a obras de teatro. Si el arte tiene ese efecto, uno está tentado a decir que eso es así, probablemente, porque la gente ya está predispuesta para ello y, por lo tanto, ya educada en esa dirección. Pero, entonces, en todo caso, el arte está atrapado en un círculo vicioso: el arte educa a la humanidad sólo si la gente ya está educada.

La acusación de ingenuidad es una de las objeciones más comunes al argumento de Schiller, y la reputación de los románticos para el idealismo desesperado se basa en gran parte en él. Pero esta crítica se basa en una comprensión muy superficial del papel del arte en la educación romántica. Cuando los románticos escribieron acerca de la educación estética, no se referían simplemente al efecto que las obras de arte tienen sobre el carácter moral. Ellos tenían algo más en mente. Pero ¿qué?

Claramente el modo en que los románticos entendieron la educación estética se hace evidente a partir de una lectura cercana de *Briefe* de Schiller. Es sorprendente que, en la décima carta, Schiller virtualmente propicie toda acusación de ingenuidad.[10] Admite que el arte educará sólo a los virtuosos y observa que los períodos en los que floreció el arte eran también aquellos en los que la moral declinaba. Pero, después de aceptar estos puntos, Schiller vuelve su argumento en una nueva dirección. La cuestión para él no es si el arte tiene un efecto sobre el carácter moral, sino si la belleza es un componente esencial de la perfección humana misma. El argumento de Schiller es que si nos perfeccionamos, si formamos nuestros diversos poderes en un todo, entonces, seremos como obras de arte. Perfeccionarnos es unificar la forma de nuestra razón con el contenido de nuestra sensibilidad; pero la unidad de la forma y del contenido es lo que es aquello característico de la belleza misma. De ahí que la educación estética no consiste en que nuestras características sean formadas por obras de arte, sino en convertir nuestras características en obras de arte.

El relato más detallado de Schiller acerca de cómo una persona puede convertirse en una obra de arte aparece en su tratado *Anmut und Würde*.[11] Aquí propone su ideal del "alma bella" (*die schöne Seele*), la persona cuyo

carácter es una obra de arte porque todas sus acciones exhiben gracia. Para Schiller, una acción graciosa es aquella que no muestra ningún signo de restricción –ya sea una necesidad física o un imperativo moral– y que revela la espontaneidad y la armonía del carácter entero de una persona. Tal acción no proviene sólo de la sensibilidad, como si fuera el resultado de la necesidad natural, y menos aún de la sola razón, como si fuera el producto de una orden moral; sino que fluye de todo el carácter, de la razón y de la sensibilidad actuando al unísono. El alma hermosa no actúa por deber contrario a la inclinación, o por inclinación contraria al deber, sino por inclinación según el deber. Tal inclinación espontánea no es, sin embargo, el producto de los deseos y sentimientos que da la naturaleza, sino el resultado de nuestra educación moral, la disciplina y el adiestramiento de la virtud. En una acción graciosa, entonces, nuestros deseos y sentimientos no se reprimen según la razón, ni se conceden según la sensibilidad, sino refinados y ennoblecidos, o, para usar un término moderno, "sublimados".

El ideal de Schiller del alma bella da una perspectiva totalmente nueva sobre cómo el arte motiva la acción moral. No es que la contemplación de las obras de arte nos anime a hacer buenas obras, sino que hay un placer estético inherente a la excelencia humana, que sirve de incentivo para alcanzarla y mantenerla. El estimulante de la perfección moral no se deriva de ninguna obra de arte, sino simplemente del placer que implica el ejercicio de las actividades humanas características. Como la mayoría de los moralistas, Schiller sostiene que la virtud trae su propia recompensa, una clase única de placer; simplemente añade que este placer es esencialmente estético, porque alcanzar la perfección humana es como crear una obra de arte.

El argumento de Schiller en favor de la educación estética depende en última instancia de una teoría de la belleza como perfección. Tal teoría podría fácilmente generalizarse y extenderse a todo lo que sea capaz de alcanzar la perfección, ya sea un objeto en la naturaleza, una persona individual o el Estado y la sociedad misma. Esta era una tentación que ni Schiller ni los románticos podían resistir. Ampliaron su argumento en favor de la primacía de la estética en la vida humana aplicándola también al

Estado y a la sociedad. Argumentaron que la sociedad o Estado perfecto es también una obra de arte. En la carta final de las *Briefe*, por ejemplo, Schiller escribió sobre su utopía como un Estado estético (*ästhetischen Staat*) que, como una obra de arte, une a los diferentes miembros de la sociedad en un todo armonioso.[12] En su *Glauben und Liebe* Novalis imaginó un Estado *poético* en el que el monarca es el poeta de los poetas, director de una vasta escena pública en la que todos los ciudadanos son actores13 y en su manuscrito temprano *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* Schleiermacher imaginó una sociedad ideal en la que los individuos forman un todo bello a través de la libre interacción de las personalidades y el intercambio mutuo de ideas.[14] Schiller, Novalis y Schleiermacher asumen que la sociedad perfecta o Estado es como una obra de arte porque hay una unidad orgánica entre el individuo y el todo social, que no está gobernado ni por restricciones físicas ni morales, sino sólo por la libre interacción.

El primer ideal romántico de la utopía fue, pues, la creación de una obra de arte social o política. Este todo estético sería un *Bildungsanstalt*, una sociedad en la que la gente se educaría unos a otros a través del libre intercambio de sus personalidades e ideas. Los *salones* románticos, en Berlín y Jena, fueron incipientes intentos de poner en práctica este ideal. Si la vida era sólo un gran *salón*, una larga experiencia de aprendizaje en la que todos participaban, creían los románticos, entonces, la sociedad se convertiría realmente en una obra de arte, y esta vida en "el más bellos de todos los mundos posibles".

5- Educación y libertad

Nos acercamos a la *differentia specifica* de la educación romántica cuando la describimos como estética. Sin embargo, todavía estamos lejos de nuestro objetivo. El problema es que incluso el ideal de la educación estética, aunque central para los románticos, no era exclusivo o característico de ellos. Hubo muchos pensadores en la Alemania del siglo XVIII que describieron la perfección humana en términos estéticos y subrayaron la necesi-

dad de cultivar tanto la sensibilidad humana como la razón. Esta línea de pensamiento se puede encontrar en la escuela Leibniziana-Wolffiana y, especialmente, en los escritos de su más destacado esteticista, Alexander Baumgarten.[15] A principios del siglo XVIII la relación de la virtud con la belleza ya se había convertido en una venerable tradición: tema favorito de Shaftesbury y Hutcheson, quienes tuvieron una enorme influencia en Alemania. El tema de Schiller sobre el alma bella también tenía una orgullosa ascendencia, que podía remontar sus orígenes al pietismo y al "Voltaire alemán" C. M. Wieland.[16]

Esto plantea la siguiente pregunta: de ser algo, ¿qué es lo característico de una educación estética *romántica*? ¿Cómo, en todo caso, se diferenciaba de las formas de educación estética tan frecuentes en el siglo XVIII?

Aunque hay puntos claros de continuidad entre la tradición Leibniziana-Wolffiana y los románticos, también hay una ruptura drástica y dramática entre ellos. Ese rompimiento es hecho por la filosofía crítica de Kant, la cual había quebrado el vínculo entre la virtud y la belleza tan cuidadosamente forjado y elaborado por la escuela Leibniziana-Wolffiana. En *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant había sostenido que la base y el incentivo para la acción moral deben derivarse sólo de la razón pura, independiente de todas las consideraciones de placer, estéticas o de otro tipo. Y en *Kritik der Urteilskraft* subrayó que el placer de la belleza es completamente desinteresado, teniendo sus cualidades características independientes de todos los fines morales y físicos. Cuando experimentamos un objeto como bello, Kant sostuvo que nos deleitamos en la pura contemplación de su forma, pero no consideramos si se ajusta a los propósitos morales o físicos.[17] En ambas obras, Kant atacó el valor del concepto de perfección, la piedra angular del pensamiento ético y estético de la escuela Leibniziana-Wolffiana, como criterio de moralidad o belleza.

El gran prestigio de la filosofía crítica en la década de 1790 en Alemania parecería ser suficiente para enterrar de una vez por todas, la ecuación seductora de la virtud y la belleza, la moral y la estética, que había deslumbrado a tantos pensadores en el siglo XVIII. Pero, el caso fue lo contrario. Paradójicamente, la crítica de Kant llevó a la reformulación y transforma-

ción de Schiller de esta ecuación, que le dio una nueva vida. En su inédito pero influyente *Kallias oder über die Schönheit* de 1793, Schiller vuelve a sintetizar sobre una base nueva los reinos del arte y la moralidad, de la belleza y de la virtud, tan desastrosamente divididos por Kant.[18] Apoya algunas de las conclusiones negativas de la crítica kantiana: que el arte debe ser autónomo, no servir ni a fines morales ni físicos, y que el concepto de perfección, entendido en sentido clásico como unidad en la multiplicidad, es insuficiente para explicar la belleza. Sin embargo, Schiller argumenta contra Kant que la belleza es más que una simple cualidad subjetiva, como el placer de la contemplación, e insiste en que es un rasgo objetivo de un objeto en sí. Schiller sostiene el hecho de que un objeto sea bello o no, depende de si es *autodeterminante*, es decir, si está libre de restricciones externas y actúa sólo de acuerdo con su naturaleza inherente. Puesto que la autodeterminación equivale a la libertad, y puesto que un objeto hermoso presenta, exhibe o revela esta cualidad a los sentidos, la belleza no es ni más ni menos que la *libertad en la apariencia*.

Al definir así la belleza, Schiller pretende dar una nueva base al concepto de Kant de autonomía estética, su independencia de los fines morales y físicos. Pero, irónicamente, esa definición también proporciona una nueva conexión entre el arte y la moral. Para la autodeterminación del objeto estético, su independencia de todas las formas de restricción, ya sean morales o físicas, significa que puede servir de símbolo de libertad, que, según la crítica filosófica misma, es el concepto fundamental de la moralidad. De ahí que Schiller, de manera consciente y deliberada, vuelva a los reinos del arte y la moralidad, aunque ahora el vínculo de conexión entre estos dominios es proporcionado por el concepto de libertad más que por el de la perfección.

Esto no significa que Schiller rechace por completo el viejo concepto de perfección, que sigue empleando y describiendo en términos tradicionales como una unidad en la multiplicidad; pero es importante ver que este concepto tiene ahora un nuevo fundamento: el concepto de libertad en sí. La perfección se define ahora en términos de autodeterminación, actuando según la necesidad de la propia naturaleza, independiente de toda limitación.

El concepto romántico de la educación estética tiene sus raíces en la redefinición de Schiller del papel moral del arte. Lo que es central y característico del concepto romántico es la tesis schilleriana de que el fin de la educación estética es la libertad. Al igual que Schiller, los románticos sostienen que, para convertirse en un todo estético, y hacer de la propia vida una obra de arte, es necesario darse cuenta de la propia naturaleza como sujeto espontáneo y libre. Puesto que la belleza consiste en la libertad en la apariencia, alcanzamos belleza solamente cuando nuestro carácter moral expresa la libertad en sí misma.

Que la *Bildung* consista en el desarrollo de la libertad es un punto muy destacado por Friedrich Schlegel y Novalis. Schlegel definió simplemente *Bildung* como "el desarrollo de la independencia" (*Entwicklung der Selbständigkeit*), argumentando que lo que es característico de la *Bildung* en el mundo moderno, en contraste con el mundo antiguo, es precisamente su lucha por la libertad.[19] El propósito de nuestras vidas, según él, es darse cuenta de nuestra naturaleza como seres autodeterminantes, en donde la autodeterminación consiste en intentar constantemente determinar lo que uno es y luego darse cuenta de que uno no es otra cosa que la actividad de intentar constantemente determinar lo que uno es.[20] Novalis fue tan enfático y explícito como Schlegel: "Toda educación (*Bildung*) no conduce a nada más que lo que se puede llamar libertad, aunque esto no debe designar un mero concepto, sino el fundamento creador de toda existencia".[21]

Este énfasis en la libertad, entonces, es lo que separa el relato romántico de la educación estética de sus antecedentes históricos en la escuela leibniziano-wolffiana. Pero ¿no es esto lo que debemos esperar? El grito de alzamiento de cualquiera de los que llegaron a la mayoría de edad en la década de 1790 fue la libertad. El problema con los viejos *Aufklärer* de la escuela leibniziano-wolffiana, reclamaron los románticos, es que habían abandonado su libertad comprometiéndose con el status quo social y político. Una educación romántica sería una adaptación para la década de 1790: la liberación del espíritu de todas las formas de opresión social y política.

6. El despertar de los sentidos

El principal objetivo de la educación estética ya sea en la tradición romántica o Leibniziana-Wolffiana, era el cultivo de la sensibilidad. Normalmente contrastado con la razón, la sensibilidad se definió en un sentido muy amplio para incluir las fuerzas del deseo, sentimiento y percepción. La premisa subyacente detrás del programa de la educación estética era que la sensibilidad podía ser desarrollada, disciplinada y refinada al igual que la propia razón. Mucho antes de la década de 1790, el *Sturm und Dräng* había advertido que la *Aufklärung* no había educado esta facultad. Como su principal tarea era combatir la superstición, el prejuicio y el entusiasmo, los *Aufklärer* habían dedicado, naturalmente, la mayor parte de su atención al desarrollo de la razón. Pero, el *Sturm und Dräng* objetó que esto suponía descuidar la mitad de nuestra humanidad.

Los románticos compartieron esta crítica a la *Aufklärung* y, en este sentido, su preocupación por la sensibilidad tuvo continuidad con la tradición del *Sturm und Dräng*. Al igual que Schiller y los *Sturm und Dranger*, los románticos querían cultivar la sensibilidad como una facultad *estética*. Su objetivo era educar los sentidos, específicamente, su poder de percibir la belleza del mundo. Creían que esta facultad podía hacerse más sensible, refinada y aguda, para que la vida de una persona pudiera enriquecerse mucho y ennoblecerse.

Es importante ver, sin embargo, que había algo único y característico del programa romántico de la educación estética, y que en un aspecto importante los románticos fueron aún más allá de Schiller y el *Sturm und Dräng*. Lo que es distintivo de su programa no es qué, sino cómo, querían educar la sensibilidad. Su objetivo era, en una palabra, *romantizar* los sentidos. Pero ¿qué significado le dieron a la palabra evocación?

La mejor pista viene de Novalis. Romantizar el mundo, explica en un fragmento inédito, es hacernos conscientes de la magia, el misterio y la maravilla del mundo; es educar a los sentidos para ver lo ordinario como extraordinario, lo familiar como extraño, lo mundano como lo sagrado, lo finito como lo infinito.[22] Los románticos querían romper los confines de

nuestra percepción ordinaria y mundana del mundo, donde automáticamente categorizamos todo de acuerdo a conceptos comunes y vemos las cosas sólo como objetos de uso. Su objetivo era desarrollar nuestro poder de *contemplación* para que podamos ver las cosas de nuevo, como lo son en sí mismas y por sí mismas, aparte de su utilidad y significado común.

Los románticos trataron de romantizar no sólo nuestros sentidos externos, nuestros poderes de percepción del mundo exterior, sino también nuestros sentidos internos, es decir, nuestra sensibilidad hacia el mundo interior. Intentaron dirigir nuestra atención a nuestras profundidades interiores, a los escondites ocultos del yo, al igual que al mundo exterior, los reinos de la sociedad y la naturaleza. Para los románticos, la autorrealización era esencialmente autodescubrimiento, una exploración de las profundidades interiores. Novalis puntualiza: "Soñamos con viajes por el universo –¿No está acaso el universo en nosotros? No conocemos las profundidades de nuestro espíritu- Hacia el interior conduce el camino misterioso. En nosotros o en ninguna parte se encuentra la eternidad con sus mundos –el pasado y el futuro".[23]

Fue esta convicción la que más tarde inspiró a Novalis a escribir *Heinrich von Ofterdingen* –la mayor *Bildungsroman* de la escuela romántica– como antípoda a la obra anterior de Goethe en el mismo género, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Mientras que el aprendizaje de Wilhelm consiste en sus aventuras en el mundo más amplio, sus encuentros con personajes extraordinarios y situaciones difíciles, la educación de Heinrich viene de desentrañar el secreto de sus propios sueños. Hay dos maneras de educar al alma, explica Heinrich: una de ellas es "el sendero de la experiencia", que es muy indirecta y conduce a la sabiduría o prudencia mundana, mientras que la otra es "el camino de la contemplación interior", que es muy directa y desemboca en la autorrealización espiritual.

Había una gran ambición detrás de este programa para el despertar de los sentidos, ya fuera interno o externo. El objetivo romántico era *reunificar* al hombre consigo mismo, con la naturaleza y con los demás, para que se sintiera de nuevo en casa, de nuevo en su mundo. De acuerdo con la filosofía romántica de la historia, el hombre primitivo había estado unido consigo

mismo, con los demás y con la naturaleza; esta unidad era puramente natural, y no dependía de ningún esfuerzo propio. Inevitable y trágicamente, sin embargo, esta armonía primitiva había sido desgarrada por el desarrollo de la civilización. El hombre se había alejado de los demás como resultado de la creciente competencia de la sociedad civil; se había dividido en sí mismo con el auge de la división del trabajo; y se había distanciado de la naturaleza después de que las ciencias lo hubieran desmitificado, convirtiéndolo en un objeto a ser dominado y controlado para el beneficio humano. La tarea del hombre moderno era recrear en un nivel autoconsciente y racional esa unidad con nosotros mismos, con los otros y con la naturaleza que había sido *dada* al hombre primitivo en un nivel ingenuo e intuitivo.

Tal era, de hecho, la vocación del poeta romántico, que intentaría resucitar nuestra unidad perdida con nosotros mismos, con la naturaleza y con los demás. La clave para recrear esa unidad consistió en la *remistificación* del mundo, en la romantización de los sentidos, porque sólo cuando nos despertemos para la belleza, el misterio y la magia del mundo, nos volveremos a reidentificarnos con la belleza, el misterio y la magia del mundo.

No es sorprendente que esta exigencia de un despertar de los sentidos condujera a la reevaluación del misticismo entre los románticos. Esta simpatía por el misticismo aparece en muchas obras de la escuela romántica temprana, en *Die Lehrling zu Sais* de Novalis, *Reden über die Religion* de Schleiermacher, *Ideen* de Friedrich Schlegel y *System des transcendentalen Idealismus* de Schelling. Todas estas obras sostienen que tenemos un sentido espiritual, un poder de contemplación o intuición intelectual, que trasciende nuestra razón discursiva y nos pone en contacto directo con nosotros mismos, con los demás y con la naturaleza misma. Todos ellos destacan el poder del artista para expresar estas intuiciones y para revivir nuestros poderes de contemplación adormecidos.

Naturalmente, este nuevo misticismo iba de la mano con un resurgimiento de la religión en el círculo romántico, el cual se tornó especialmente evidente después de la publicación de *Reden* de Schleiermacher en 1799. Antes que considerar la religión como una forma primitiva de metafísica o

moralidad, como lo había hecho la Aufkärung, los románticos la consideraron como una forma específica de contemplación o percepción del universo. La esencia de la religión, Schleiermacher argumenta en su *Reden*, es la intuición del universo. Este despertar religioso ha sido a menudo criticado como una recaída en la ideología del *ancien régime*, pero es importante verlo en el contexto de la preocupación general de los románticos con la *Bildung*. Ellos valoraban la religión, principalmente, como un instrumento de la educación estética, como un medio de despertar los sentidos.

7- El poder del amor

El programa romántico para la educación de la sensibilidad implicaba no sólo el cultivo de los sentidos, sino también, lo que es más importante, el desarrollo de la "facultad del deseo". Su objetivo era educar no sólo nuestros poderes para percibir, sino también de sentir y desear. Para los románticos, educar sentimientos y deseos significaba esencialmente una cosa: despertar, nutrir y refinar el poder del amor.

Lo que inspiró especialmente a los primeros románticos –aquello que, más que nada, les dio su sentido de propósito e identidad– fue su redescubrimiento del poder perdido del amor. Su punto de vista era que esta fuente vital de nuestra humanidad había sido olvidada, reprimida o ignorada durante demasiado tiempo, y que ahora era el momento de recordarla, recuperarla y revivirla. Debido al racionalismo de la *Aufklärung* y al legalismo de la ética kantiana-fichteana, el amor había perdido su papel, el cual alguna vez fue decisivo, en la ética y la estética, ese orgullo de ocupar el lugar que alguna vez mantuvo en la tradición cristiana. Los románticos lo vieron como su misión de restaurar la soberanía del amor a los ámbitos de la moral, la política y el arte.

El concepto central de la ética romántica es el amor. Los románticos le dieron la misma altura que una vez se le había concedido a la razón en la ética de la *Aufklärung* y la ética Kantiana-Fichteana. Ahora es el amor, más que la razón, el que provee la fuente y la sanción de la ley moral. El amor,

nos dice Schlegel,[24] es a la ley como el espíritu es a la letra: crea lo que la razón simplemente codifica. El poder del amor realmente trasciende todas las reglas morales: mientras que el amor inspira, la ley reprime; mientras que el amor perdona, la ley castiga. El amor es también un "fundamento determinante de la voluntad" mucho más poderoso (como Kant lo llamará), un estimulante mucho más eficaz para la acción moral que la razón. Los vínculos que unen al individuo con la comunidad y el Estado no son las normas universales de la razón, sino el afecto y la devoción del amor.

El amor tenía un lugar muy importante en la estética romántica. Es el espíritu del amor, escribe Schlegel, que debe ser "invisible visible" en todas partes en el arte romántico.[25] El artista podría romantizar nuestros sentidos sólo a través del poder inspirador del amor. Podemos *remistificar* el mundo, podemos redescubrir su belleza, misterio y magia perdidos, sólo si vemos todas las cosas en el espíritu del amor. Es a través del amor que nos vemos en la naturaleza y en los demás, y así volvemos a identificarnos con el mundo y volvemos a estar en casa con él una vez más.

El programa romántico de la *Bildung*, de educación estética, hizo hincapié en el cultivo del amor, en el desarrollo de la capacidad de cada individuo para dar y recibir afecto. Esto era esencial para la autorrealización, para el desarrollo de nuestra humanidad e individualidad, creían los románticos, porque el amor es el corazón mismo de nuestra humanidad, el centro mismo de nuestra individualidad. "El hombre", escribió Friedrich Schlegel, "sólo llega a ser hombre por el amor y por la conciencia del amor".[26] El amor era, de hecho, la clave para conciliar y unificar los dos lados belicosos de nuestra naturaleza, el intelectual y el físico, lo racional y lo emocional. No era simplemente un impulso físico, sino un deseo espiritual mucho más profundo: el anhelo de regresar a esa edad de oro cuando estábamos unidos a nosotros mismos, a los demás y a la naturaleza.

Aunque el redescubrimiento romántico del amor se basó en una revalorización de su significado espiritual, es importante ver que nunca descuidaron o degradaron sus raíces físicas. La educación del deseo significaba despertar y cultivar no sólo nuestra espiritualidad, sino también nuestra sensualidad. De hecho, los temas centrales de la novela *Lucinde* de Schlegel

fueron: que debemos aprender a aceptar y disfrutar de nuestra sexualidad, ver a la sexualidad como parte del amor, y que debemos amar a alguien sexualmente para que se completen los seres humanos. Esto sorprendió al público de su época. En esta novela Schlegel protesta contra las normas sociales represivas que consideran la sexualidad como legítima sólo en el matrimonio, y que consideran el matrimonio como una cuestión de conveniencia doméstica. No veía nada de malo en el divorcio y en un *ménage à quatre* (cuarteto) si ello conducía al desarrollo de la individualidad y de la humanidad, y no veía nada bien al matrimonio y a la castidad si estos resultaban en represión e indignidad.

Un tema esencial de la empresa para la liberación sexual de Schlegel es su ataque a los estereotipos sexuales. La crítica a las normas sexuales prevalentes que limitan a los hombres a un papel activo y agresivo y las mujeres a uno pasivo y sumiso. Para disfrutar mejor de nuestra sexualidad, aconseja a las parejas que cambien estos papeles. No hay razón, dentro de la misma naturaleza humana, de por qué los hombres no pueden desarrollar los lados pasivos, tiernos y sentimentales, y las mujeres desarrollan sus lados activos, dominantes y racionales. La masculinidad y la feminidad son propiedades de cada persona, independientemente de su sexo.

8- Una paradoja final

La filosofía romántica de la educación termina con una paradoja. Hemos visto que no había nada más importante para los románticos que la *Bildung*, la educación de la humanidad. Este fue el tema central y el objetivo de su ética, estética y política. Pero, desde una perspectiva más práctica, parece que no hay nada menos importante para los románticos que la educación. Cuando se trata de sugerencias concretas sobre cómo educar a la humanidad, sobre qué arreglos institucionales específicos deben hacerse, los románticos guardaron silencio. Hay muy poco en los escritos de los románticos acerca de la estructura social y política que debe crearse para asegurar la educación de la humanidad.[27]

Sin embargo, ese silencio fue más el resultado del principio que de la negligencia. La razón de su melancolía era su profunda convicción de que la autorealización del individuo debe derivarse de su libertad, que no debe verse afectada por los arreglos sociales y políticos. Es por esta razón que Friedrich Schlegel escribiría: "La humanidad no se deja inocular y la virtud no puede ni enseñarse ni aprenderse, a no ser por medio de la amistad y el amor con hombres verdaderos y cabales y por medio del trato nosotros mismos, con los dioses que hay en nosotros". [28]

La paradoja del romanticismo alemán es su total compromiso y devoción a la educación de la humanidad y, sin embargo, su reconocimiento de que no puede y no debe hacer nada para lograrlo. Nos quedamos, entonces, con una brecha sorprendente entre la teoría y la práctica, la cual era el propósito de superación del mismo romanticismo.

Capítulo 7
Friedrich Schlegel: el misterioso romántico

1- El misterio

Los eruditos han reconocido a menudo el papel principal de Friedrich Schlegel en el desarrollo del primer romanticismo alemán (*Frühromantik*). Generalmente, se le ha dado crédito por haber formulado el concepto de "poesía romántica" (*romantische Poesie*), el cual se hizo tan característico de este movimiento. Es cierto que Schlegel no inventó el concepto, que tenía una larga historia en la estética alemana antes que él; pero sí lo convirtió en el ideal estético del círculo romántico.[1] Gracias a él, la romantische Poesie se convirtió en el *shibboleth* del movimiento romántico temprano.

Pero, si el papel de Schlegel en el surgimiento de la *Frühromantik* es claro e incuestionable, debe decirse lo contrario sobre su propio desarrollo filosófico. Siempre ha habido un misterio profundo que rodea los orígenes de la estética romántica de Schlegel. Es decir, parece casi imposible entender por qué Schlegel se convirtió en un romántico en primer lugar. El manifiesto de Schlegel sobre la poesía romántica en su famoso *Athenäumsfragment* N° 116 de 1798 parece ser un completo volte face, una revocación radical de su propia estética neoclásica, la cual él había defendido apasionadamente pocos años antes en sus escritos neoclásicos. Schlegel ya había formulado, aunque fuese en bruto, en *Über das Studium der grietschen Poesie* de 1795, el así llamado *Studiumaufsatz*, su posterior concepto de

poesía romántica.[2] Sin embargo, si en 1799 Schlegel abrazaba la poesía romántica, en 1795 la repudió. ¿De dónde viene este cambio en la actitud hacia la poesía romántica? ¿Por qué Schlegel vino a celebrar lo que alguna vez había despreciado?

El propio Schlegel no ofrece ninguna explicación. Y su desarrollo intelectual extremadamente complejo presenta una desconcertante plétora de pistas tentadoras y pistas falsas. Sin embargo, hay una recompensa por intentar encontrar el camino a través del laberinto schlegeliano. Por lo tanto, si podemos determinar el porqué del cambio de Schlegel, también sabremos algo acerca de la razón de su estética romántica. Dado el significado histórico general de Schlegel, esto debería arrojar un poco de luz sobre la génesis de la *Frühromantik* misma.

La conversión de Schlegel al romanticismo ha sido objeto de especulaciones y controversias. En líneas generales, ha habido dos escuelas de opinión opuestas. Una escuela hace hincapié en la *discontinuidad* entre la fase neoclásica y la romántica, alegando que la conversión de Schlegel debe haber sido el resultado de alguna influencia externa.[3] Tal influencia externa ha sido identificada con los siguientes nombres: Goethe, Fichte o Schiller, o alguna combinación de ellos. La otra escuela enfatiza la *continuidad* entre el Schlegel temprano y el posterior, explicando la génesis del romanticismo de Schlegel desde causas enteramente inmanentes o internas, como su afición temprana por la literatura romántica o la lógica implícita de su filosofía de la historia. A veces, estos eruditos insisten en la continuidad del desarrollo de Schlegel hasta el punto de negar que, en primer lugar, hubo una *volte face*.[4] El surgimiento del romanticismo de Schlegel, ellos afirman, era más un cambio de énfasis que una conversión de doctrina.

Mi tarea aquí es reexaminar los viejos debates sobre las fuentes del romanticismo de Schlegel. Mis razones para hacerlo son dos. En primer lugar, la disponibilidad de nuevas fuentes, especialmente, la publicación de los *Literary Notebooks* de Schlegel, que aparecieron respectivamente en *Kritische Ausgabe* de Schlegel en 1963 y 1981.[5] Estos *Notebooks* no estaban disponibles cuando se trazaron las líneas de batalla de la vieja disputa; pero son la clave del desarrollo intelectual de Schlegel de 1795 a 1798, los años

cruciales para su conversión al romanticismo. En segundo lugar, ha habido muchas investigaciones recientes sobre la filosofía alemana en Jena a finales de la década de 1790, el contexto en el que tuvo lugar la conversión de Schlegel. Este programa de investigación fue concebido por Dieter Henrich, pero luego desarrollado con gran detalle por Marcelo Stamm, Wilhelm Baum y Manfred Frank.[6] Su trabajo ha arrojado mucha luz sobre los años formativos de Schlegel en Jena, y más específicamente, sobre cómo su estética romántica creció en un clima filosófico altamente crítico del fundacionalismo.

Si consideramos el desarrollo de Schlegel a la luz de sus *Notebooks* y su contexto intelectual general en Jena, queda claro que el factor decisivo en su conversión al romanticismo fue su critique de la filosofía de Fichte. Esta crítica se muestra diametralmente opuesta a la visión tradicional, según la cual sostiene que la estética romántica de Schlegel no era más que una aplicación poética de la "Wissenschaftslehre" de Fichte, "*dichterisch übersteigerter Fichte*".[7] Contrariamente a esta visión todavía común, no fue la adopción de la *Wissenschaftslehre*, sino su rechazo lo que llevó a Schlegel hacia su estética romántica. El cambio de Schlegel del neoclasicismo al romanticismo es paralelo, precisamente, tanto cronológicamente como lógicamente a su anterior respaldo y posterior repudio al fundacionalismo de Fichte, la doctrina según la cual es posible establecer los primeros principios de todo conocimiento y construir sobre su base un sistema completo. Mientras que el neoclasicismo de Schlegel descansaba en su fe en el fundacionalismo de Fichte, su romanticismo surgió de su crítica del fundacionalismo de Fichte. Una vez que Schlegel se convenció de que era imposible establecer principios infalibles o un sistema completo de conocimiento, abandonó su fe en la posibilidad de una estética objetiva, que era el capítulo fundamental de su fe en el neoclasicismo. El romanticismo empezó a parecer más atractivo para Schlegel precisamente porque no requería la fe dogmática en la posibilidad de alcanzar los primeros principios y un sistema completo de conocimiento. Más bien, el anhelo y la aspiración infinita de la estética romántica parecían enteramente apropiadas a una doctrina epistemológica antifundacionalista que subrayaba el estatus puramente regulador de los pri-

meros principios y sistemas completos. Ciertamente, el concepto de poesía romántica ya estaba en vigor en los primeros escritos clásicos de Schlegel; pero lo reinterpretó y lo revalorizó a la luz de su epistemología antifundacionalista. En pocas palabras, el romanticismo de Schlegel era la estética del antifundacionalismo.

2- Estado de la cuestión

Antes de intentar dar cuenta de la *volte face* de Schlegel, es necesario considerar el problema preciso que necesita ser investigado. Puesto que los estudiosos que insisten en la continuidad del desarrollo de Schlegel a veces niegan que hubiera un cambio radical en las opiniones de Schlegel. Ellos se preguntan si hay, después de todo, realmente un fenómeno que se explique. Es de suma importancia, entonces, mostrar que hay realmente un problema, y explicar con precisión en qué consiste.

El misterio de la conversión de Schlegel surgió de dos hechos aparentes. En primer lugar, la estrecha afinidad entre el concepto temprano y posterior de Schlegel de poesía romántica. Segundo, el cambio radical de actitud de Schlegel hacia la poesía romántica, que condenó y celebró por primera vez. Aquellos que defienden la continuidad del desarrollo de Schlegel hacen hincapié en que el concepto de poesía romántica ya está presente en sus primeros escritos; pero es necesario subrayar que no se trata realmente del tema en cuestión. Este punto es plenamente reconocido, incluso, por aquellos que insisten en la discontinuidad del desarrollo de Schlegel.[8] El problema es explicar un *cambio de actitud* hacia la poesía romántica, no el desarrollo de un concepto completamente nuevo. Los que insisten en la discontinuidad del desarrollo de Schlegel no están necesariamente comprometidos con la idea de que él creó un concepto completamente nuevo de la poesía durante su fase romántica.

Pero, la pregunta sigue siendo: ¿Son estos "hechos" sólo aparentes? ¿El primer concepto de poesía romántica es el mismo que el posterior? Y, si es así, ¿Schlegel realmente cambió su actitud hacia la poesía romántica?

Si reexaminamos de cerca el concepto temprano de Schlegel de la poesía romántica en el *Studiumaufsatz*, hay ciertamente una semejanza notable entre sus conceptos tempranos y posteriores. Aunque en sus escritos neoclásicos tempranos Schlegel utiliza generalmente los términos "interesante" o "poesía moderna", y solo muy ocasionalmente la poesía "romántica",[9] estos términos todavía significan, por lo menos en muchos aspectos llamativos, lo que él quiso significar más adelante por poesía "romántica". Schlegel atribuye las siguientes características a la poesía interesante: (1) una confusión constante o mezclas de géneros (I, 219); (2) un anhelo insaciable, un esfuerzo eterno (I, 219, 223); (3) la presencia de *persiflage* o ironía (I, 334); (4) un enfoque en el individuo, las diferencias entre las cosas, a expensas de lo universal, las similitudes entre las cosas (I, 222); (5) una falta de preocupación por la belleza pura y un intento de hacer que el arte sirva a intereses de la moral y la ciencia (I, 220); (6) una ausencia de autocontrol, donde los objetivos se alcanzan sólo para ser trascendidos (I, 219-220, 230); (7) un intento de representar una época entera, la cultura de una época (I, 226-227); y (8) un intento de fundir la filosofía y la poesía (I, 242-243). Notoriamente, todas estas características de la poesía interesante resurgen, esencialmente, sin cambios, en la consideración madura de Schlegel de la poesía romántica en el *Kritische Fragmente*, *Athenäumsfragmente* y *Gespräch über Poesie*.

Todo esto no significa, por supuesto, que no existan algunas diferencias importantes entre la poesía interesante y romántica. Mientras que ambos revelan una preocupación por el individuo, Schlegel más tarde enfatiza cómo la poesía romántica también se esfuerza por un ideal de totalidad, universalidad e integridad. Por otra parte, Schlegel no rechaza enteramente su concepto anterior de la poesía clásica; más bien, intenta integrar elementos de esta en su nuevo concepto de poesía romántica, la cual sería un clasicismo constantemente evolutivo e infinitamente elástico.[10] Finalmente, el concepto posterior de Schlegel de poesía romántica es más filosófico que su concepto anterior de poesía interesante, que tiene un significado más histórico y estético.

Es, igualmente claro, que Schlegel también cambió su actitud hacia la poesía romántica. En su *Kritische Fragmente* de 1797 Schlegel repudió

explícitamente su anterior neoclasicismo, e incluso expresamente desautorizó sus "primeros musicales filosóficos".[11] Frente al neoclasicismo del *Studiumaufsatz*, el *Athenäumsfragment* no. 116 declara que *toda* poesía debe ser romántica: "La forma romántica de la poesía es la única forma que es más que una forma y la poesía misma; porque en cierto sentido toda poesía es o debería ser romántica".[12] Schlegel describe ahora la poesía romántica en los mismos términos que la poesía interesante: consiste en el uso de la ironía, la mezcla de géneros, el esfuerzo o el anhelo por el infinito, el intento de fundir la poesía y la filosofía y el intento de retratar al individuo y a toda una época. Sin embargo, ahora Schlegel considera a todas estas características como positivas, retratándolas como elementos necesarios de toda verdadera poesía.

3- Continuidad y discontinuidad en el desarrollo de Schlegel

Las similitudes entre el concepto temprano y posterior de la poesía romántica de Schlegel y su cambio de actitud hacia él, autorizan a hablar de una inversión en el desarrollo de Schlegel. Sin embargo, este no es el final de la disputa, pues quienes insisten en la continuidad del desarrollo de Schlegel a veces admiten que hay una inversión de actitud. Pero, por dos razones, tienden a subestimarlo o minimizarlo. En primer lugar, señalan que la *predilección* de Schlegel por la poesía romántica, y no sólo su concepto de esta, también estaba presente en sus primeros escritos neoclásicos. Segundo, también argumentan que la estética clásica de Schlegel era inconsistente con muchas de sus doctrinas más fundamentales, especialmente, su filosofía de la historia. Por estos motivos, concluyen que después de todo no hubo una ruptura radical o fundamental en el desarrollo de Schlegel. Cuando Schlegel se convirtió más tarde al romanticismo, no hizo más que revelar sus preferencias más básicas y sacar la conclusión apropiada de sus doctrinas más fundamentales.

Ciertamente, el joven Schlegel tenía una afición por la literatura moderna, la cual no se ajustaba bien a su profeso neoclasicismo. En ninguna parte

esta predilección es más aparente que en su juicio sobre Shakespeare en el *Studiumaufsatz*.[13] Aunque Schlegel ve a Shakespeare como "el ápice de la poesía moderna" –la misma poesía que aborrece– también la admira profundamente, casi en secreto. Así, escribe que Shakespeare reúne "las flores más seductoras de la fantasía romántica, la gigantesca grandeza del período heroico gótico, los rasgos más finos de la sociabilidad moderna y la filosofía poética más profunda y rica" (I, 249). Como si esto no fuera suficiente, Schlegel entonces continúa defendiendo a Shakespeare contra los estrechos críticos neoclásicos, que no lo comprenden juzgándolo según reglas estrechas (I, 249-250). Schlegel también venera al otro gran maestro de la poesía moderna, Dante, cuya *Divina Comedia* encuentra "sublime" (I, 233). Tal es, de hecho, la afición de Schlegel a la literatura moderna que, al escribir el prefacio retrospectivo del *Studiumaufsatz*, se defiende de la acusación de un clasicismo unilateral confesando abiertamente su amor por la literatura moderna temprana (I, 208).

Sin duda, también hay algunas tensiones profundas en los primeros escritos de Schlegel, casi todos los cuales surgieron del conflicto entre su estrecho y fanático neoclasicismo y su filosofía amplia y liberal de la historia. Mientras su estética neoclásica reclama una validez *absoluta*, el derecho a juzgar *todas* las obras de arte según los criterios de orden, armonía y proporción, su filosofía de la historia limita estas normas a la época clásica. Según su filosofía de la historia, las dos épocas fundamentales de la historia occidental, la cultura antigua y moderna, están dirigidas por principios completamente opuestos.[14] El principio básico de la cultura antigua es la naturaleza o el instinto (*Trieb*), donde los fines de la acción son establecidos por la naturaleza y el entendimiento, y el único lugar donde encuentran los medios para su cumplimiento. Sin embargo, el principio central de la cultura moderna es la libertad o la razón, donde los fines de la acción son establecidos por nuestra propia actividad espontánea y donde la naturaleza sólo proporciona los medios para su realización. Correspondiendo a estos principios opuestos, cada cultura desarrolló su concepción única de la historia. Mientras que la cultura antigua tenía una visión *cíclica* de la historia, porque la naturaleza actúa en ciclos desde el nacimiento hasta la muerte, la

cultura moderna tiene un concepto *progresivo* de la historia, porque la libertad completa es un ideal infinito que sólo podemos abordar a través de un esfuerzo sin fin.

Los principios opuestos de la cultura clásica y moderna parecen implicar que sería absurdo juzgar una cultura y sus formas de literatura en términos de otra cultura. Efectivamente, el propio Schlegel a veces llega a esta conclusión. En su *Studiumaufsatz* admite que sería inapropiado esperar que el infinito esfuerzo de la cultura moderna terminara en el ideal clásico de la belleza (I, 255). Luego, en un ensayo inédito de 1795,15 Schlegel es perfectamente explícito al afirmar la autonomía de cada cultura (I, 640). Mientras afirma que el camino hacia la revitalización de la cultura moderna radica en la imitación de los antiguos, también subraya que toda verdadera imitación proviene de la "independencia interior" y de la "apropiación libre" (I, 638). Nosotros estamos prevenidos, de esta manera, para no vivir como mendigos que viven de las limosnas del pasado (I, 640). Schlegel lleva tan lejos el límite del papel del arte antiguo hasta proponerlo sólo como una forma de provisión de ejemplos para el arte moderno. Todo lo que recibimos de los antiguos son los *materiales* para una nueva cultura, Schlegel explica, mientras que desde los modernos aprendemos la *dirección* que el arte debe tomar (I, 638).

Hay otros pasajes de los escritos neoclásicos de Schlegel en los que afirma o supone que los principios de la cultura moderna son incluso superiores a los de la cultura clásica. Él define la *Bildung*, por ejemplo, como el desarrollo de la libertad humana, una definición que limitaría, exclusivamente, toda cultura a la época moderna (I, 230). Mientras elogia a los griegos por alcanzar la perfección estética, también subraya que sólo podrían hacerlo porque sus objetivos eran tan limitados. De hecho, el logro de sus metas significaba que el eventual declive de su cultura era inevitable (I, 35). La grandeza de la cultura moderna, sin embargo, consiste en que sus objetivos son infinitos, exigiendo nada menos que un esfuerzo constante (I, 640). Nuestros defectos son nuestras esperanzas, como lo expresó una vez, porque, aunque el hombre moderno no puede alcanzar sus ideales, ellos son infinitos.[16]

Dado la inclinación secreta de Schlegel por Shakespeare y Dante, y dadas sus declaraciones acerca de la independencia de la cultura moderna de, y hasta la superioridad sobre, la cultura antigua, parece natural que él tenga una actitud positiva hacia la literatura romántica moderna. La conversión a la poesía romántica parece, por lo tanto, totalmente implícita en su fase neoclásica temprana. Surge menos de una ruptura con el pasado que desde su desarrollo inmanente. Parece como si todo lo que Schlegel hizo al proclamar su estética romántica revelara sus verdaderos colores y arrojara la pose o el disfraz del neoclasicismo.

No cabe duda de que, en gran medida, el romanticismo de Schlegel ya estaba latente en sus puntos de vista anteriores. Vale la pena subrayar este punto, porque si sólo hablamos de la ruptura de Schlegel con su pasado, entonces, tendemos a dramatizar la discontinuidad a expensas de la continuidad. Sin embargo, también es necesario insistir en una ruptura y en un quiebre. Incluso, cuando reconocemos la afición secreta de Schlegel por los autores románticos, aun cuando admitiéramos su celebración de la cultura moderna, e incluso cuando apreciamos la lógica interna de su filosofía de la historia, él todavía nos sorprende. Schlegel deliberadamente minimiza, detiene y resiste estos elementos de sus puntos de vista anteriores debido a su neoclasicismo casi fanático, su creencia de que todo arte debe ser juzgado de acuerdo con el estándar de belleza. Sería un error considerar el neoclasicismo de Schlegel como algo más que una pose, como una opinión superficial o de poca importancia. Sería ciertamente una caricatura considerar al joven Schlegel poco más que un *cripto-proto-romántico*, pues su neoclasicismo también tenía sus raíces profundas. Quienes insisten unilateralmente en la continuidad del desarrollo de Schlegel no ven hasta qué punto estas raíces se extienden.

Las fuentes del neoclasicismo de Schlegel fueron Winckelmann y Kant. De Winckelmann, Schlegel adquirió dos creencias fundamentales: que el propósito de todo arte debe ser retratar la belleza y que la imitación no consiste en copiar a los individuos en la naturaleza, sino en reproducir la forma ideal detrás de la naturaleza.[17] Fue, de hecho, Winckelmann quien inspiró todos los estudios clásicos de Schlegel, ya que su ambición era ser el

Winckelmann de la poesía griega. De Kant, Schlegel obtuvo su creencia en la autonomía del arte, su independencia de las pretensiones de la moral y la ciencia y su valor intrínseco como un reino de puro juego y contemplación.[18] Estas doctrinas winckelmanianas y kantianas se unieron en la creencia de Schlegel de que el propósito del arte es crear un reino ideal y completamente autónomo de belleza.[19] Schlegel no podía abandonar su neoclasicismo, en ese caso, sin apartarse de tales principios básicos.

Fue esta devoción winckelmaniana a la belleza, esta insistencia kantiana en la autonomía, la que motivó el duro veredicto de Schlegel sobre la literatura moderna. Si la belleza exige contención, conformidad con las formas universales, entonces, la literatura moderna se extravía mezclando géneros y dando total libertad al artista. Además, si la belleza es autónoma, por lo tanto, la literatura moderna se corrompe al hacer que el arte sirva a los intereses de la moral y de la ciencia y al entretenimiento de los intereses de sus lectores. Finalmente, si la belleza consiste en la satisfacción completa, entonces, la literatura moderna es perversa en su anhelo incesante, en su eterno esfuerzo hacia metas infinitas. No contento simplemente con condenar a la literatura moderna desde el punto de vista más alto de la belleza clásica, Schlegel desarrolla una crítica inmanente de la literatura moderna que intenta demostrar cómo se destruirá inevitablemente por sus propias tendencias y valores internos. En el *Studiumaufsatz* argumenta ampliamente que la literatura moderna se dirige hacia una crisis que sólo puede resolverse mediante la creación de un nuevo clasicismo. El esfuerzo infinito y el anhelo eterno de la cultura moderna están dirigidos al completo agotamiento y al vaciamiento, porque nunca termina en la completa satisfacción de la belleza. Cada escritor se esfuerza por ser más interesante que el último, creando nuevos efectos para complacer al público (I, 238). O esta tendencia terminará en bancarrota o se corregirá a sí misma cuando los escritores, finalmente, reconozcan la necesidad de una nueva estética de la belleza.

Además de su herencia winckelmaniana y kantiana, había otra fuente del neoclasicismo de Schlegel. Esta era su ecuación del clasicismo con otra creencia fervientemente sostenida: la posibilidad de la crítica. Como muchos

en la tradición neoclásica, Schlegel identificó las características de la belleza clásica, el orden, la armonía, la proporción y la restricción con los estándares universales y necesarios de todo arte. Si estas características no tenían una autoridad absoluta, parecía que no podía haber ninguna crítica en absoluto. Fue, precisamente, en este sentido, que el joven Schlegel estaba ansioso por criticar a Kant. A pesar de todas sus deudas con Kant, todavía no podía aceptar el argumento de Kant en *Kritik der Urteilskraft* de que no podía haber reglas para el gusto. Para Schlegel, esto equivalía a la afirmación de que no podía haber ninguna crítica objetiva, ya que toda crítica requiere la aplicación de estándares y normas universales. Por lo tanto, una de las primeras ambiciones de Schlegel era proporcionar la base de una crítica objetiva, una ciencia de la estética. Planteó debidamente varios ensayos para una deducción de la belleza, una prueba de sus cualidades universales y necesarias.[20]

Es precisamente aquí que el fundacionalismo de Fichte jugó un papel crucial en la estética neoclásica de Schlegel. Fue la *Wissenschaftslehre* de Fichte la que sostuvo su creencia en la posibilidad de establecer una ciencia de la estética, una ciencia que proporcionaría al crítico reglas de gusto universales y necesarias. De la misma manera que Fichte había descubierto los primeros principios de la razón y asegurado así una base firme para la filosofía crítica de Kant, Schlegel creyó que ahora sería posible determinar los primeros principios de la belleza y proporcionar así una base sólida para una ciencia de la estética y la crítica. Por lo tanto, al final de su *Studiumaufsatz*, Schlegel afirma que, después del descubrimiento de la fundación de la filosofía de Fichte, no puede haber ninguna duda razonable sobre la posibilidad de una estética objetiva (I, 358). Junto con sus estudios sobre la poesía griega, Schlegel ahora planeaba publicar su propia "poética euclidiana" para desarrollar su propia ciencia de la estética, que proporcionaría el fundamento filosófico último de su neoclasicismo.

La dependencia de la estética neoclásica de Schlegel del fundacionalismo de Fichte es más evidente en el *Studiumaufsatz* cuando Schlegel subraya cómo toda imitación de los griegos, en última instancia, requiere conocer los estándares universales de la belleza (I, 347). Al igual que Winckelmann,

Schlegel niega la posibilidad de imitar el arte griego simplemente observando y copiando obras particulares; uno primero tiene que conocer las leyes universales de la belleza. Por lo tanto, Schlegel sostiene que para entender cualquier obra de arte en particular es necesario conocer toda la cultura griega; pero para conocer la cultura griega, escribe, uno ya debe tener "una filosofía objetiva de la historia" y "una filosofía objetiva del arte". En otras palabras, si no hubiera tal estética objetiva, ni siquiera podría haber imitación del arte griego, de modo que toda la estética neoclásica colapsaría.

Así, debería quedar claro que había una profunda tensión en la filosofía temprana de Schlegel que no podía ser eliminada sin una agitación radical. Cualquiera que fuera el gusto temprano de Schlegel por el arte romántico, y cualesquiera que fueran las implicaciones de su filosofía de la historia, no podía desarrollarlas sin abandonar su clasicismo. Pero Schlegel no podía negar su clasicismo sin renunciar a su devoción winckelmaniana a la belleza, su fe kantiana en la autonomía del arte y, lo peor de todo, su creencia en la posibilidad de la crítica en el sentido clásico.

4- La cuestión de la influencia externa

Dadas las dificultades de explicar la conversión de Schlegel al romanticismo a partir de la evolución interna de su clasicismo, y dado que implica una cierta ruptura en su desarrollo filosófico, parece necesario postular alguna influencia externa como fuente de su conversión. Hasta ahora, los candidatos más populares para cumplir este rol han sido Goethe y Schiller.

El caso para la influencia de Goethe fue presentado primero por Rudolf Haym en su magistral *Die romantische Schule*.[21] Haym advirtió la notable semejanza entre el concepto de Schlegel de Poesie romántica en el fragmento de Athenäums no. 116 y su descripción del *Wilhelm Meister* de Goethe. La clave para entender el concepto de Schlegel, argumentó Haym, es que la poesía romántica es la misma que *Poesie des Romans*, donde el paradigma del Roman era el *Wilhelm Meister* de Goethe. Aunque la hipóte-

sis de Haym es bastante antigua y ha sido sometida a algunas críticas agresivas, ha sido revivida muy recientemente por Ernst Behler.[22]

La tesis de Haym sufre al menos dos dificultades. En primer lugar, por razones cronológicas, es improbable que la obra de Goethe haya hecho que Schlegel abandone su clasicismo. Por el contrario, Schlegel lo admiraba precisamente por sus virtudes clásicas. Schlegel había descrito en su *Studiumaufsatz* la poesía de Goethe como "el amanecer del arte genuino", porque parecía lograr de nuevo el ideal clásico de la belleza pura (I, 260). Schlegel siguió admirando el trabajo de Goethe por sus virtudes clásicas hasta el verano de 1796, cuando elogió el poema *Idilio* de Goethe porque estaba escrito en el sentido clásico griego.[23] Como veremos pronto, sin embargo, fue en torno a esta época que Schlegel comenzó su crítica de la filosofía de Fichte, la cual pronto socavaría la base de su clasicismo.

En segundo lugar, como han sostenido Körner y Eichner, las opiniones privadas de Schlegel acerca de *Wilhelm Meister* demuestran que él no la consideraba el paradigma de una obra romántica.[24] Así, a mediados de 1797, cuando probablemente Schlegel comenzó su intenso estudio de la obra de Goethe, escribió que "Goethe no es romántico", "Goethe tiene una [pobre] idea del *Roman*", y que Goethe "no tiene idea de la totalidad romántica".[25] Schlegel explicaba que "una novela perfecta debe ser mucho más una obra romántica que el Wilhelm Meister", y se negó a llamar a la obra de Goethe un romantische Roman, un atributo que sólo le asigna al *Don Quijote* de Cervantes.[26] Es ciertamente significativo que, en su reseña publicada sobre *Wilhelm Meister*, Schlegel se abstuviera de llamarla *Roman*. Aunque no puede haber ninguna duda de que Schlegel admiraba la obra de Goethe, era más por su promesa que por su logro. Veía "tendencias" románticas en la obra de Goethe que, si sólo estuviesen plenamente desarrolladas, podrían conducir a un resurgimiento de la novela.[27] Sin embargo, como éstas eran sólo *tendencias*, no era posible sostener que Wilhelm Meister era el "*non plus ultra*" (Haym) del arte romántico. En lugar de derivar su concepto de poesía romántica del *Wilhelm Meister*, como asumen Haym y Behler, es mucho más probable que Schlegel simplemente lea su propio concepto ya formado de poesía romántica en la obra de Goethe.

Arturo Lovejoy ha defendido, de manera muy convincente, el caso de la influencia de Schiller en un célebre artículo de 1920.[28] Desde entonces, la influencia de Schiller sobre Schlegel se ha convertido en un dogma.[29] Según Lovejoy, la conversión de Schlegel al romanticismo surgió de su lectura de "Über naïve und sentimentalische Dichtung" de Schiller que fue publicado por primera vez en el *Horen* en 1795, poco después de que Schlegel terminó el corpus de su *Studiumaufsatz*, pero antes de escribir su prefacio. Supuestamente, el tratado de Schiller le hizo darse cuenta de que se podía decir mucho más a favor de la poesía moderna, lo que llevó a una retractación embarazosa de su clasicismo en el prefacio del *Studiumaufsatz*.

No es difícil entender cómo el tratado de Schiller podría tener un impacto en Schlegel. Schiller hizo una distinción entre la cultura antigua y moderna que se corresponde, de forma cercana, con la propia de Schlegel. Al igual que Schlegel, Schiller asume que la cultura antigua está gobernada por la naturaleza, mientras que la cultura moderna está gobernada por la razón.[30] Mientras los antiguos vivían en unidad inmediata con la naturaleza, los modernos se esfuerzan por volver a esa unidad que perdieron con el crecimiento de la cultura. La distinción entre poesía ingenua y sentimental de Schiller se deriva de su distinción general entre la cultura antigua y la moderna. Mientras que el poeta antiguo *imita* la naturaleza, porque vive en unidad inmediata con ella, el poeta moderno *idealiza* la naturaleza, deseando volver a la unidad que ha perdido.[31] Del mismo modo que Schlegel, Schiller piensa que el poeta antiguo realizó sus objetivos porque son muy limitados, mientras que el moderno se esfuerza por lograr un ideal inalcanzable.[32] Sin embargo, a diferencia de Schlegel, Schiller no duda en sacar las conclusiones adecuadas de sus distinciones. Sostiene que, puesto que la poesía clásica y la moderna se rigen por principios y objetivos tan distintos, sería absurdo juzgar uno en términos del otro.[33]

Parecería, pues, que Schlegel sólo tuvo que leer el tratado de Schiller para sacar las mismas conclusiones de sus propios principios muy similares. Dado que estas conclusiones ya estaban implícitas en su propia obra y que ya estaba dispuesto a plantearlas, todo lo que necesitaba para quitarle el caparazón de su clasicismo era el ejemplo de Schiller.[34] No cabe duda de que

la obra de Schiller tuvo un impacto en Schlegel. Habiendo terminado su *Studiumaufsatz* leyó el tratado de Schiller, el cual lo puso a pensar durante días. Así, Schlegel describe su impacto en una carta a su hermano: "La teoría de Schiller sobre lo sentimental me ha ocupado tanto que durante unos días no pude más que leerlo y tomar notas. Si puedes leer mi tratado [el *Studiumaufsatz*] comprenderás por qué me interesa tanto Schiller. Realmente me ha explicado algunas cosas. Cuando algo se alimenta tanto dentro de mí, soy incapaz de tomar otra cosa. La decisión de elaborar un esbozo de mi poética para su publicación es ahora firme".[35]

Dada la admisión de Schlegel de la influencia de Schiller, y dada la fuerte similitud en la estructura lógica entre las teorías de Schiller y Schlegel, el argumento a favor de la influencia de Schiller parece indudable. Sin embargo, un examen más detenido de la evidencia demuestra que el tipo de influencia que Schiller había tenido sobre Schlegel fue lo opuesto de lo que se suele suponer: inspiró a Schlegel a no abandonar, sino a defender su clasicismo.

La evidencia indicada en nombre de la influencia de Schiller, aparte de la carta a su hermano (recién citada), es el prefacio del *Studiumaufsatz*, que Schlegel escribió poco después de completar el trabajo principal y leer el tratado de Schiller. Aquí Schlegel admite explícitamente que el tratado de Schiller le ha hecho comprender que se podría decir mucho más en favor de la poesía moderna y le ruega al lector que no tome su duro veredicto contra la poesía moderna como su última palabra sobre el tema (I, 207, 209). Estas declaraciones se han tomado para significar que Schlegel ahora hace interesante en el estándar apropiado para juzgar las obras modernas.[36] Sin embargo, Schlegel realmente no dice nada de este tipo. Considerado en su contexto, el pasaje en el que admite que Schiller ha ampliado su visión de la poesía moderna sólo significa que el concepto de poesía moderna es también aplicable a los poetas de la antigüedad tardía (I, 209). De ahí que Schlegel diga sólo que hay elementos de poesía moderna o sentimental en la poesía pastoral de los romanos y en la poesía erótica de los griegos (I, 209-210). En lugar de hacer que Schlegel dude de su veredicto contra la poesía moderna, el análisis de Schiller de las formas de la poesía sentimen-

tal sólo ha confirmado su opinión de que toda la poesía es interesante porque desea y cree en la realidad de su ideal. Para Schlegel, esto equivaldría a decir que la poesía sentimental había perdido el ideal de autonomía estética, cuyo único objetivo debía ser el juego libre, aparte de la realidad de su creación.

Hasta aquí, es desde el abandono de Schlegel de su estética neoclásica, que él se embarca en una nueva defensa de esta. El prefacio reafirma las premisas básicas de su argumento general: (1) que la poesía moderna es esencialmente interesada, haciendo que la poesía sirva a los fines de la moralidad y del conocimiento, (2) que la belleza sea desinteresada y que (3) la belleza sea el único ideal de toda poesía (I, 211, 214). Schlegel está ahora dispuesto a conceder, sin embargo, que podría decirse más en nombre de la poesía moderna, y procede a bosquejar una "deducción" de su necesidad. Se infiere de su deducción, sin embargo, que la poesía moderna sólo tiene una validez provisional o hipotética. Su valor está sólo en que prepara el fundamento para, o es una etapa necesaria hacía, el renacimiento de una nueva poesía clásica. La conclusión de su deducción no deja duda alguna sobre su antimodernismo perdurable: "Según esta deducción, que se basa en una ciencia adecuada, en la poética aplicada, lo interesante es aquello que tiene un valor estético provisional. Por supuesto, lo interesante tiene necesariamente un contenido moral: pero si vale más bien lo dudo. Lo bueno y lo verdadero debe ser hecho o conocido, no exhibido o sentido" (I, 214). ¡No podría haber habido una conclusión más *anti*-schilleriana!

El pasaje más llamativo a favor de la interpretación tradicional es donde Schlegel parece conceder una validez meramente hipotética a todos sus propios juicios neoclásicos de la poesía moderna. Él escribe: "Si hay leyes puras de belleza y arte, entonces deben ser válidas sin excepción. Pero si se toman estas leyes puras, sin más determinación y directrices en su aplicación, como regla para la evaluación de la poesía moderna: entonces el juicio no puede ser otra cosa que la poesía moderna, que casi completamente contradice estas leyes, no tiene ningún valor" (I, 208). Tal conclusión, declara Schlegel, es completamente contraria a nuestro sentimiento. Hay que admitir esta contradicción, indica el joven romántico, para descubrir el

carácter propio de la poesía moderna, explicar la necesidad de una poesía clásica y proporcionar "una reivindicación efectiva de los modernos".

Sin embargo, aquí también es necesario colocar este pasaje en su contexto más amplio. Si Schlegel arroja ahora sus juicios sobre la poesía moderna en forma hipotética, no es porque duda de ellos, y menos aún porque los refute. Por el contrario, Schlegel sólo admite que todavía tiene que dar alguna justificación a sus principios, que sólo podría presuponer en una obra de crítica cuya tarea es *aplicar* reglas que se han demostrado en otras partes. Cuando Schlegel le dijo a su hermano que ahora está volcado a escribir su "esbozo de mi poética" es, precisamente, porque ahora se da cuenta de que debe defender las mismas leyes que Schiller ha cuestionado. De ahí que el tratado de Schiller lo haya motivado a no abandonar, sino a defender su neoclasicismo. Así, más tarde, él le dice a su hermano en una carta fechada el 6 de marzo de 1796 que escribió un largo prefacio a su *Studiumaufsatz* porque "no pude empujar este nacimiento tan desnudo al mundo" (XXIII, 287). Luego, reafirma su decisión de publicar su *poetischen Euklides*, su rigurosa demostración *a priori* de los criterios objetivos de la crítica.

En resumen, no pudo haber sido Schiller quien convenció a Schlegel de abandonar su neoclasicismo. Incluso, después de la publicación del *Studiumaufsatz* y de su lectura del tratado de Schiller, Schlegel fue tan firme como siempre en su neoclasicismo; de hecho, estaba decidido a hacer una defensa definitiva de la misma.

Sólo un punto final parece interponerse en el camino de esta conclusión. En su retrospectiva carta a Schiller del 20 de julio de 1796, Schlegel declaró que su *Studiumaufsatz* lo llenó con "Eckel und Unwillen" (indignación y enojo) y que estaba a punto de retirarlo de la publicación (XXIII, 322). Luego agradeció a Schiller por la instrucción que recibió de su ensayo sobre la poesía sentimental.[37] Esta carta puede leerse como una retractación completa del *Studiumaufsatz* debido a la influencia de Schiller. Pero, tal conclusión, es necesario entender, sería anacrónica. Cuando Schlegel escribió esta carta, ya se había alejado del fundacionalismo involucrado en su neoclasicismo. Había renunciado a una posición que ya no tenía por razones independientes, no teniendo nada que ver con la influencia de Schiller.

¿Cuáles eran, pues, esas razones? ¿Qué hizo que Schlegel, finalmente, rechazara su neoclasicismo, a pesar de su decisión de defenderlo? La respuesta radica, en última instancia, en la complicada relación de Schlegel con Fichte, que debemos explorar ahora.

5-Schlegel y Fichte, 1795-1797.

El primer conocimiento de Schlegel acerca de Fichte se remonta a sus años en Dresden (enero de 1794-junio de 1796). Sus opiniones iniciales sobre Fichte eran profundamente halagadoras, revelando toda la ingenuidad y el entusiasmo de la juventud. Escribió en agosto de 1795 a su hermano August Wilhelm que Fichte era "el mayor pensador metafísico que actualmente vivía", y que él era "el tipo de intelectual que Hamlet había buscado en vano" porque había unido pensamiento y actuación (XXIII, 248). Tal era, de hecho, la admiración del joven Schlegel por Fichte que lo situará como un pensador por encima de Kant y Spinoza, y como escritor popular sobre Rousseau.[38]

Las razones de la admiración de Schlegel por Fichte eran complejas. Algunas eran en parte filosóficas. Como muchos en la década de 1790, Schlegel vio a Fichte como el primer pensador en completar la revolución copernicana de Kant. Fue Fichte quien finalmente había descubierto el fundamento de la filosofía crítica y que había creado un sistema completo y consistente de idealismo.[39] Mientras Schlegel pronto expresaría sus dudas sobre el idealismo de Fichte, nunca dejó de considerarlo un logro significativo de la más alta cultura. Escribió en un famoso aforismo que la *Wissenschaftslehre* de Fichte –como la Revolución Francesa y el *Wilhelm Meister* de Goethe– era una de las mayores tendencias de la época.[40] En 1802 Schlegel escribió que el idealismo de Fichte se había convertido en "el punto central y el fundamento de la nueva literatura alemana", porque expresaba el espíritu de libertad característico de la época moderna, que era el corazón y el alma de la nueva literatura romántica.[41]

No sólo había motivos filosóficos, sino también políticos, detrás de la

admiración de Schlegel por Fichte. Desde 1793 Schlegel se alió con la revolución en Francia y sus intereses políticos se hicieron tan fuertes que finalmente empezaron a eclipsar sus estudios clásicos.[42] En 1796 publicó su ensayo político más radical, "Über den Begriff des Republikanismus", que defiende una interpretación de izquierda de los principios republicanos y que criticaba a Kant tanto por restringir la posibilidad al voto como por negar el derecho a la revolución.[43] Dado sus compromisos políticos, no es sorprendente que Schlegel admirara a Fichte, uno de los más famosos portavoces alemanes de la Revolución Francesa. De hecho, no es casual que Schlegel elogie tanto a Fichte en su carta de agosto de 1795, que se refiere a la "Defensa radical del curso de la Revolución", de Fichte, en el *Beyträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution.*

No cabe duda de que durante sus años en Dresden Schlegel apoyó completamente el programa fundacionalista de la *Wissenschaftslehre* de Fichte.[44] Parece estar plenamente convencido no sólo de que hay un primer principio en la filosofía, sino también de que Fichte la ha descubierto. En su *Studiumaufsatz* de 1795, por ejemplo, elogió a Fichte por establecer el fundamento de la filosofía crítica y afirmó que ya no podía haber ninguna duda razonable acerca de la posibilidad de un sistema objetivo de estética (KA I, 358). En su fragmento de 1796 "Von der Schönheit der Dichtkunst", reafirmó su fe en una estética objetiva, que se basaría en los principios fundamentales de la filosofía práctica, cuya base había sido establecida por Fichte (KA XVI, 5, 17-18, 22). Finalmente, en "Über den Begriff des Republikanismus" comenzó su deducción de principios republicanos del postulado fichteano "El yo debe ser" (VII, 15-16).

Si Schlegel fue discípulo de Fichte, fue sólo por un corto tiempo, probablemente, por lo menos durante un año, desde el verano de 1795 hasta el verano de 1796.[45] Fue en el verano de 1796 cuando Schlegel empezó a tener sus primeras dudas sobre la filosofía de Fichte. A finales de julio visitó a su amigo Novalis, quien podría haberle comunicado algunas de sus reservas sobre el idealismo de Fichte;[46] y, a principios de agosto, fue a Jena donde se asoció con el círculo de Niethammer, cuyo antifundacionalismo pareció influir sobre él.[47] Algunas de las anotaciones de las *Notebooks* del otoño de

1796 indican un creciente escepticismo y desilusión con el fundacionalismo. Así, Schlegel escribió ahora sobre el escepticismo: "Todavía no existe un [escepticismo] consistente; seguramente vale la pena establecer uno, [escepticismo]= insurrección permanente" (nº 94, XVIII, 12). Luego se quejó del programa fundacionalista de Reinhold: "Reinhold, el primero entre los sofistas kantianos, ha organizado el kantismo y ha creado malentendidos –es un buscador de fundaciones (*Grundsucher*)" (nº 5, XVIII, 19). Refiriéndose a "la tendencia regresiva de los hipercríticos" (nº 4, XVIII, 19), Schlegel también comenzó a distanciarse de los kantianos que juraban por el espíritu de su filosofía (nº 191, XVIII, 36). Estos "hipercríticos" bien podrían haber sido Fichte y Schelling.[48]

Las dudas de Schlegel sobre la filosofía de Fichte sólo se intensificaron después de su primer encuentro con Fichte en agosto de 1796. Después de una conversación con Fichte se quejó a C. G. Körner que Fichte tenía muy poca idea de cosas que no le interesaban directamente y que era especialmente débil en cada ciencia que tiene un objeto.[49] Schlegel estaba perplejo de que la física y la historia simplemente no interesaran a Fichte. Entonces, hizo una asombrosa revelación: ¡Fichte le dijo que prefería contar los porotos que estudiar historia! Estas dudas resultaron decisivas, pues una de las principales razones de la ruptura posterior de Schlegel con Fichte se debió a la falta de realismo e historia en su sistema.

Schlegel comenzó un estudio intensivo de la filosofía de Fichte en algún momento durante el invierno de 1796. Comenzó a escribir algunas de sus críticas y observaciones, que él esperaba publicar en la forma de un ensayo provisoriamente titulado "El Espíritu de la *Wissenschaftslehre*".[50] El resultado de sus investigaciones, dijo a Körner el 30 de enero de 1797, es que no sólo había llegado a la claridad sobre algunos puntos fundamentales, sino que también se había "separado decisivamente de la *Wissenschaftslehre*" (XVIII, 343). Aunque el ensayo nunca fue escrito, las notas para él permanecen, revelando muchas de las primeras reservas de Schlegel sobre la filosofía de Fichte.

Muchas de sus dudas se refieren a la forma y el método de la *Wissenschaftslehre*. Schlegel es especialmente crítico con el fundacionalis-

mo de Fichte, despreciando las afirmaciones de Fichte de tener un sistema completo y principios irrefutables. Es fácil negar simplemente algunos de sus primeros principios fundamentales (n° 126, 31),[51] que por sí mismos necesitan de la prueba. ¿Por qué no decir, por ejemplo, que el *no-yo* se postula absolutamente? (n° 51, 510). Es inútil pensar, sin embargo, que estos principios podrían probarse porque nunca hay un fin para la deducción, ya que cualquier proposición puede probarse de múltiples maneras (n° 129, 30, N ° 9 y 12, 518). Además, el sistema de Fichte es demasiado matemático y abstracto, dejando de lado la realidad positiva de la experiencia; todas sus deducciones pueden derivarse, en el mejor de los casos, en abstracciones, no los hechos individuales de la experiencia (n° 141, 152). Dadas estas dudas sobre el fundacionalismo de Fichte, no es sorprendente encontrar a Schlegel tratando la *Wissenschaftslehre* como una obra más de literatura que de filosofía. La *Wissenschaftslehre* es el *Werther* de Fichte (n° 220, 38), y tan retórico como el mismo Fichte, "una exposición fichteana del espíritu fichteano en las cartas fichteanas" (n° 144, 33). Todo el entusiasmo y la seriedad de Fichte lo convierten en una figura cómica: es como el borracho que sube incansablemente sobre su caballo y, "trascendiéndolo", sólo cae de nuevo (n° 138, 32).

Además de sus notas para el "Geist der Wissenschaftslehre", Schlegel tenía varias otras colecciones de fragmentos en sus anotaciones que también se centran en Fichte.[52] Estas también demuestran cuánto Schlegel había roto con la filosofía de Fichte. Un tema central de estas colecciones es que Fichte es un místico, y que como todos los místicos comienzan su filosofía postulando algo absoluto (n° 2, 3). Sin embargo, esto hace todo demasiado fácil, porque una vez que postulamos lo absoluto podemos explicar todo; pero la verdadera pregunta es lo que nos da el derecho de postularlo en primer lugar (n° 71, 512). Schlegel piensa que al confiar en una experiencia mística –tiene en mente la intuición intelectual– Fichte ha perdido las exigencias de la crítica, que no nos permiten apelar a alguna experiencia infalible (n° 52, 93, n° 8-9, 12).

Otro tema básico de estas notas es que Fichte ha ignorado todo el ámbito de la historia, que es vital para mostrar la necesidad de su propio siste-

ma. Para justificar la *Wissenschaftslehre* deberíamos ver cómo surgió, por qué fue necesario resolver los problemas de su contexto histórico; pero eso significa que no podemos separar la *Wissenschaftslehre* de la historia de la filosofía misma (n° 20, 520). Aunque es necesario distinguir entre el yo trascendental y el empírico (n° 135, 31), la filosofía de Fichte es todavía culpable de una especie de "egoísmo empírico", sostiene Schlegel, porque limita la experiencia del sujeto al presente eterno, ignorando la dimensión histórica de la autoconciencia que nos une al pasado y al futuro (n° 31; 508).

Si resumiéramos las recomendaciones positivas derivadas de la crítica de Schlegel, esta sería que la filosofía debe ser completamente regulativa con respecto a sus afirmaciones sobre los primeros principios y sobre un sistema completo. La única dimensión de la filosofía de Fichte que Schlegel quiere mantener son las doctrinas acerca de que el yo consiste en actividad, y más específicamente, en la actividad del esfuerzo infinito. Esto es insistir en que la filosofía debe comenzar y terminar (n° 18, 101, n° 5, 13). Pero este mismo tema fichteano se vuelve contra el mismo Fichte, porque se aplica a los primeros principios y a los sistemas completos, que ahora se convierten en ideales regulativos. Así, Schlegel lee el primer principio de Fichte "el yo se pone a sí mismo absolutamente" como un imperativo: "el yo debe ser absoluto" (n° 187, 36). Esta estrategia de leer el fundacionalismo de Fichte en términos estrictamente regulativos era prácticamente un lugar común entre el círculo de Niethammer, y muestra la profunda extensión a la que Schlegel estaba en deuda con la atmósfera filosófica de Jena.

6- Una epistemología antifundacionalista

En el curso de sus reflexiones sobre la filosofía de Fichte en el invierno de 1796-1797, Schlegel esbozó los contornos de una epistemología antifundacionalista que finalmente transformaría sus doctrinas estéticas. Esta epistemología aparece principalmente en las anotaciones de Schlegel; pero también aparece en forma publicada en *Kritische y Athenäumsfragmente.*

Podemos resumir mejor la epistemología antifundacionalista contenida en estos escritos haciendo hincapié en los siguientes temas.

Primeros principios

Schlegel criticó la doctrina fundacionalista clásica, reafirmada por Reinhold y Fichte, de que la filosofía debe comenzar con un primer principio autoevidente y luego derivar desde él todas las demás creencias mediante una cadena de deducción. Schlegel hizo dos objeciones contra tal doctrina. Primero, que cualquier proposición, incluso aparentemente autoevidente, puede ser puesta en duda; también debe ser demostrado, de modo que hay un infinito regresivo de la justificación. Segundo, que hay un número infinito de maneras de probar cualquier proposición, de modo que podamos continuar perfeccionando nuestras pruebas *ad infinitum*.[53] Por estas razones, Schlegel concluye: "no hay principios que sean compañeros universalmente eficientes y guías de la verdad" (nº 13, XVIII, 518).

El escepticismo de Schlegel sobre los primeros principios también se hace evidente en su actitud hacia el método geométrico, el cual durante tanto tiempo había sido el modelo de la epistemología fundacionalista. En su *Athenäumsfragment* no. 82 se burla de sus pretensiones, afirmando que definir y demostrar una proposición es inútil. Hay un número infinito de definiciones reales para cualquier individuo, y cualquier proposición puede ser demostrada en todo tipo de formas. El punto principal es tener algo interesante que decir, y luego simplemente decirlo, siguiendo el "método tético (en el que los puros hechos de la reflexión se presentan como textos para el estudio o para una sinfilosofía sin tapujos, dilucidaciones ni disimulos artificiosos (...)"[54] (II, 178).

Crítica

Schlegel acepta la demanda fundamental de la filosofía crítica: todas las creencias se someten a la crítica. Sin embargo, insiste en aplicar esta exigencia a la propia filosofía crítica, para que se convierta en *metacrítica*. Esta exigencia de una filosofía metacrítica aparece constantemente en las anota-

ciones donde Schlegel exige una "filosofía de la filosofía". El mismo tema surge en *Athenäumsfragmente*: "Puesto que la filosofía crítica hoy todo lo que le sale al paso, una crítica de la filosofía sería tan sólo una merecida represalia"[55] (n° 56, II, 173) Por supuesto, la radicalización de la crítica en metacriticismo implica escepticismo; pero Schlegel no se aparta de esta conclusión, insistiendo en el valor de un escepticismo real "tendría que empezar y terminar con la afirmación y la exigencia de una multitud infinita de contradicciones"[56] (n° 400, II, 240-241).

Fiel a este escepticismo y su rechazo a los primeros principios, Schlegel cuestiona la posibilidad de criticar todas las pretensiones de conocimiento antes de hacer tales afirmaciones. No podemos clasificar todas las pretensiones de conocimiento, y luego evaluarlas antes de hacerlas; porque no sólo la aplicación de un estándar de conocimiento implica una reivindicación de conocimiento, sino que también conocemos los poderes y límites de nuestros poderes cognitivos sólo mediante su uso. Esto significa que deberíamos ser críticos de nuestros poderes cognitivos no antes, sino mientras los usamos. En otras palabras, la crítica debe estar integrada al proceso de investigación y no puede separarse de ella.[57]

El mito de lo dado

Schlegel es tan crítico con el empirismo como con el racionalismo en relación con la posibilidad de proporcionar un fundamento seguro de conocimiento. Él cuestiona los datos duros dados de los sentidos no menos que los primeros principios infalibles de la razón. Este es el mensaje de *Athenäumsfragment* no. 226 donde Schlegel sostiene que sólo podemos hacer historia con la guía de hipótesis (II, 202). Sostiene que no podemos afirmar *que* algo sucede a menos que podamos decir *qué* sucede; pero para determinar *qué* sucede primero debemos utilizar conceptos. De ahí que los hechos sean tan sólo a través de los conceptos que utilizamos para identificarlos. Schlegel explica que esto no significa que nada pueda ser un hecho ni que podamos usar ningún concepto para determinarlos, pues entre el gran número de conceptos posibles sólo algunos pueden ser utilizados para identificar un hecho. Sin embargo, insiste en que es tarea del filósofo críti-

co ser consciente de los conceptos que utiliza; de lo contrario, simplemente los aceptará según la casualidad o el capricho. El error principal de protegerse contra tal cosa, advierte, es la "ilusión de que estamos en posesión de la pura y sólida empiria a posteriori, cuando lo que poseemos en realidad es una visión *a priori* extraordinariamente parcial, dogmática y trascendente".[58]

Sistema

El antifundacionalismo de Schlegel lo hace ambivalente con respecto al ideal de un sistema.[59] Afirma y niega este ideal. Él niega en el sentido racionalista clásico de un cuerpo de conocimiento derivado de, y organizado alrededor de, un único principio autoevidente. No hay un sistema perfecto, en su opinión, porque hay tantas maneras de organizar el conocimiento, y nadie puede pretender tener la única verdad. Pero, Schlegel también afirma el ideal de un sistema porque el único criterio de la verdad que ahora le queda es la coherencia interna. Siguiendo la tradición kantiana, abandona el estándar de la verdad como correspondencia y la reemplaza por la coherencia. En lugar de la correspondencia con algún reino incognoscible del ser, y más que la deducción de algún primer principio indubitable, el único estándar de la verdad es ahora el apoyo mutuo de las proposiciones en un todo (*Wechselerweis*). La forma apropiada de un sistema no es *lineal*, donde derivamos todas las proposiciones de un solo principio en una cadena deductiva única (n° 16, II, 22, n° 518, II, 521), sino circular, donde podemos comenzar desde cualquier proposición y retorno a ella porque todas las proposiciones están interconectadas.[60]

La actitud ambivalente de Schlegel con respecto a la posibilidad de un sistema está perfectamente sintetizado por un fragmento de *Athenäum*: "Resulta tan letal para el espíritu tener un sistema como no tener ninguno. Así pues, probablemente tendrá que optar por combinar ambas cosas" (n° 53, II, 173). Ambos polos del dilema son ineludibles. Por un lado, es peligroso tener un sistema, porque establece límites arbitrarios a la investigación e impone un orden artificial sobre los hechos. Por otro lado, es necesario tener un sistema, porque la unidad y la coherencia son esenciales para

todo conocimiento y es sólo en el contexto de un sistema que una proposición es justificable.

Si debemos y no podemos tener un sistema, lo único que queda es el *esfuerzo* persistente individual de cada uno. Para Schlegel, el ideal de un sistema adquiere un estatus puramente regulador, como una meta que debemos abordar, pero que no podemos alcanzar jamás. Por supuesto, no hay un sistema perfecto; pero eso no significa que todos los sistemas estén en pie de igualdad, porque hay formas mejores y peores de organizar nuestro conocimiento. El sistema ideal es aquel que combina la mayor unidad con la mayor multiplicidad, o que organiza la mayoría de los datos según el menor número de principios.

7- La nueva crítica

La crítica de Schlegel al fundacionalismo de Fichte tuvo un profundo efecto en su pensamiento estético, el cual estaba bastante evolucionado en el invierno de 1796-1797. El efecto inmediato y general fue el colapso del clasicismo de Schlegel. Si no hay estándares universales y necesarios de la razón –o por lo menos ninguno que podamos conocer– no hay un tribunal de crítica que tenga autoridad absoluta para todas las obras de arte. El propio Schlegel extrajo, explícitamente, esta conclusión cuando, en una revisión de la *Philosophische Journal* de Niethammer, dudaba de la posibilidad de criticar las obras filosóficas de acuerdo con algún estándar objetivo de la verdad: "¿Cómo debería haber un juicio científico cuando todavía no hay ciencia? (...) En filosofía nada es seguro, tal como nos enseñan las apariencias. Aquí no hay bases ni fundamentos" (KA VIII, 30). Si no había normas objetivas para criticar las obras filosóficas, *a fortiori* tampoco las había para valorar las obras de arte. Schlegel estableció una estrecha relación entre su crítica de los fundamentos y su rechazo al neoclasicismo cuando escribió en su *Kritische Fragmente*: "El revolucionario furor de objetividad de mis primeras partituras filosóficas tiene algo del furor radical que bajo el consulado de Reinhold se extendió con tanta fuerza por toda la filosofía"[61] (n° 66, II, 155).

Ahora que Schlegel rechaza ese "furor por la objetividad", el problema era determinar lo que quedaba para la crítica estética. En sus anotaciones alrededor de 1797 lo encontramos esforzándose por una respuesta. Primero parece desengañarse por completo de la posibilidad de la crítica, dudando de si puede haber alguna base objetiva para las afirmaciones estéticas: "Todos los juicios estéticos adecuados son, por su propia naturaleza, válidos [*Machtsprüche*] y no puede ser otra cosa (...) Uno no puede probarlos, pero uno debe legitimar el derecho de uno a hacerlos" (n° 71, XVI, 91). Puesto que todo lo que uno puede hacer es demostrar su derecho a hacer estos juicios, la cuestión del valor estético es, en última instancia, solamente moral: "El esteticista puro declara, 'por lo tanto, *yo amo* este poema', el filósofo puro afirma 'por lo tanto, yo entiendo esto'. La cuestión del valor es en última instancia ético" (n° 1053, XVI 172). Así, en una serie de fragmentos dedicados a la cuestión de la fundación de la filología, Schlegel duda que la filología pueda ser alguna vez una ciencia (117, XVI 40), insistiendo en que es sólo un arte (n° 2, N° 35, XVI, 40). Para entender a un poeta, exige el joven romántico, uno debe ser un poeta (n° 168, XVI 49).

Sin embargo, Schlegel no se resignó a un completo escepticismo. No concluyó de la falta de fundamentos objetivos que todos los juicios estéticos deben ser completamente subjetivos, como si sólo descansaran en sentimientos. En cambio, lo encontramos parodiando la visión radicalmente subjetivista: "Si alguno de esos místicos amantes del arte para los que toda crítica es un análisis y todo análisis una destrucción del goce, pensaran de manera consecuente, entonces el mejor juicio artístico que cabría hacer acerca de la más digna obra sería "¡caramba!". De hecho, hay críticas que no dicen otra cosa, sólo que mucho más extensamente"[62] (n° 57, II, 154). Esforzándose por encontrar un camino intermedio entre los estándares absolutos y los sentimientos arbitrarios, Schlegel finalmente encontró algo de respuesta en sus anotaciones de 1797. La respuesta es lo que él llamó *característica*, o lo que ahora se ha dado en llamar "crítica inmanente". En lugar de juzgar una obra por algún supuesto *estándar universal*, la característica lo juzga a la luz de los propios estándares del autor; en otras palabras, el crítico debe comparar el logro del autor con su intención. Así,

Schlegel escribe en sus anotaciones: "La crítica debe juzgar una obra no según algún ideal universal, sino buscar el ideal individual de cada obra" (n° 197, XVI, 270). En la misma línea: "La crítica compara la obra con su propio ideal" (n° 1149, XVI 179). Para juzgar una obra por sus propios estándares internos se requiere un conocimiento completo de los objetivos y contexto del autor. En otras palabras, la filología tuvo que ser profundamente histórica. El mismo Schlegel insiste en este punto subrayando que la fundación de la filología debe encontrarse en la historia. Si en sus primeros días fundacionalistas afirmó que la crítica debe basarse en una mezcla de filosofía e historia, ahora le da un lugar privilegiado sólo a la historia (n° 18, XVI, 36).

La nueva concepción de Schlegel de la crítica no podía dejar de tener un profundo efecto en su actitud hacia la literatura romántica. La crítica, ahora, tendría que evaluar la literatura romántica en sus propios términos, de acuerdo con sus propios objetivos e ideales. Esto significaría intentar comprender cómo todas las características de la poesía romántica, su mezcla de géneros, su falta de constricción, su uso de la ironía, su anhelo y lucha, derivan de su aspiración central: el deseo de lo infinito. Schlegel tendría ahora, pero sólo ahora, que admitir la fuerza del punto de Schiller de que la literatura romántica tiene los mismos derechos que la literatura clásica. Ambos tenían sus ideales distintivos y era inútil medir uno en términos del otro.

Sin embargo, la reevaluación de Schlegel de la literatura romántica fue mucho más allá de simplemente darle los mismos derechos a la literatura clásica. Había algo en la literatura romántica que ahora le daba una pretensión de superioridad sobre lo clásico.[63] La literatura romántica se había convertido en el vehículo adecuado para la epistemología. La característica central de la poesía romántica, que Schiller había insistido y Schlegel había convenido, es su *eterno esfuerzo*, su *anhelo constante* por el ideal o el infinito, que consiste en una completa unidad con la naturaleza. Sin embargo, esta misma aspiración, este mismo anhelo, fue también el tema central de la nueva epistemología antifundacionalista de Schlegel, la cual sostuvo que la verdad absoluta es sólo un ideal *regulativo*, una meta que el investigador

podía acercarse, pero nunca alcanzar en una progresión infinita. Dado que nunca podemos conocer los primeros principios ni crear el perfecto sistema completo, Schlegel afirmó que todo lo que podemos hacer es esforzarnos por alcanzar tales principios y tal sistema. Por lo tanto, Schlegel planteó una *virtud epistemológica* fuera del escritor romántico, aunque sólo vaga, implícita y subconscientemente, el escritor romántico tuviera la metodología y la actitud apropiadas para acercarse a la verdad. Schlegel ahora lee sus puntos de vista epistemológicos en la literatura romántica, convirtiendo la poesía romántica en su ideal filosófico más que en un mero concepto histórico.

8- Ironía romántica

La conexión de la estética de Schlegel con su epistemología antifundacionalista es especialmente clara en el concepto de ironía que Schlegel desarrolló en su *Kritische* y *Athenäumsfragmente*. Este concepto fue la respuesta de Schlegel a la aparente *aporía* de su epistemología antifundacionalista. Aunque no hay principios, ni demostraciones perfectas, ni criterios de crítica, ni sistemas completos, no debemos desesperarnos. Todavía nos queda la *progresión* hacia la verdad, la constante *aproximación* a nuestros ideales, siempre que nos esforcemos por superar todos nuestros límites en el camino hacia la perfección. La ironía consiste en el reconocimiento de que, aunque no podemos alcanzar la verdad, debemos esforzarnos siempre por ella, porque sólo entonces nos acercamos a ella. Por supuesto, el más grande maestro de la ironía en la historia de la filosofía fue Sócrates, quien se convirtió en el modelo de Schlegel.[64] Aunque Sócrates era el hombre más sabio porque sabía que no podía saber nada, era también un perpetuo tábano que estimulaba a sus amigos a profundizar investigaciones.

Schlegel da su mejor caracterización de lo que él quiere decir con ironía en el *Fragmente Kritische* de 1797. Explica la ironía por dos tipos de dificultades encontradas en el intento de conocer la verdad. El primero consiste en "un sentimiento del conflicto indisoluble entre lo incondicionado y lo

condicionado"[65] (n° 108, II, 160). El ironista siente un conflicto entre lo incondicionado y lo condicionado porque cualquier intento de conocer lo incondicionado lo falsearía condicionándolo. Toda la verdad es lo incondicionado, porque completa toda la serie de condiciones; pero cualquier forma de conceptualizar y explicar lo incondicionado la condiciona, ya sea porque aplica el principio de la razón suficiente, estableciendo una condición para cualquier cosa, o porque aplica algún concepto determinado, el cual asume su significado sólo por la negación.[66] El segundo tipo de situación consiste en "la imposibilidad y la necesidad de una comunicación completa". El ironista siente que la comunicación completa es *imposible*, ya que cualquier punto de vista es parcial, cualquier concepto es limitado y cualquier declaración perfectible; pero también ve que la comunicación completa es *necesaria* porque sólo podemos acercarnos a la verdad si nos esforzamos por alcanzar tal ideal; sólo si presuponemos y nos esforzamos hacia el ideal de una comunicación completa alcanzamos una perspectiva más profunda, un concepto más rico y una declaración más clara de la verdad.

La respuesta del ironista a estos predicamentos consiste en "el cambio constante de la autocreación a la autodestrucción" (n° 37, II, 151).[67] En otras palabras, el ironista crea siempre de nuevo porque siempre propone una nueva perspectiva, un concepto más rico, una formulación más clara; pero también se destruye a sí mismo porque es siempre crítico de sus propios esfuerzos. Es sólo a través de este intercambio entre la auto-creación y la autodestrucción que él se esfuerza en la búsqueda eterna de la verdad. La *via media* de Schlegel entre esta auto-creación y autodestrucción es la *autorestricción*: limitando nuestros poderes creativos y adoptando una distancia crítica hacia ellos, para que no se desgasten por completo en el calor de la inspiración. Sin embargo, aquí la restricción no es la del clasicismo, que se impone al artista, sino, antes bien, el autocontrol, la creación autónoma y la imposición de reglas.

En aspectos fundamentales, el concepto de Schlegel de la poesía romántica es también el resultado de su epistemología antifundacionalista. La poesía romántica, según lo declarado por Schlegel en el famoso fragmento

de *Athenäums* no. 116 (II, 182-183), es esencialmente la versión estética de la eterna lucha del filósofo por la verdad. El poeta romántico cultiva la misma actitud irónica que el filósofo. Tanto el poeta como el filósofo se dedican a la interminable investigación, a un eterno esfuerzo para proporcionar la mejor descripción de su objeto. Por lo tanto, Schlegel afirma en el fragmento no. 116 que la "esencia característica" de la poesía romántica es que está siempre en proceso de devenir y nunca es completa. Además, tanto el poeta como el filósofo vacilan entre la autocreación y la autodestrucción porque son críticos de todos sus esfuerzos para describir su objeto, pero siempre crean de nuevo. Así, Schlegel también dice en el fragmento no. 116 que el poeta romántico "también puede flotar, con las alas de la reflexión poética, entre lo representado y lo representante".[68] Más aún, tanto el poeta como el filósofo se dan cuenta de que no hay fin a la autocrítica y que no hay reglas objetivas de crítica que de alguna manera estén por encima de la crítica misma. Y Schlegel vuelve a escribir en el fragmento no. 116 que el poeta romántico multiplica la reflexión *ad infinitum*, como en una serie interminable de espejos. Por último, tanto el poeta como el filósofo se niegan a reconocer las reglas finales en su búsqueda de la verdad, porque éstas sirven como límites artificiales y arbitrarios al proceso creativo. De este modo, Schlegel declara en dicho fragmento, que el poeta romántico no estará sujeto a ninguna regla definida de género y que no reconoce leyes que limiten su libre albedrío.

Debe ser obvio que se podría decir mucho más acerca de la epistemología antifundacionalista detrás de la estética romántica de Schlegel. El papel de tales conceptos románticos centrales como el ingenio y la analogía también puede explicarse sobre la misma base. Sin embargo, está más allá del propósito de este capítulo explorar estos puntos. Mi argumento principal ha sido que el romanticismo de Schlegel no surgió de la influencia de Goethe, Schiller o Fichte, sino de la desilusión de Schlegel con el fundacionalismo de Fichte.

Capítulo 8
La paradoja de la metafísica romántica

1- Un extraño plan de boda

A finales de la década de 1790, algunos de los principales pensadores románticos alemanes ya habían esbozado el esquema básico de su nueva metafísica, la *Weltanschauung* que más adelante llegaría a ser tan característica de la escuela romántica. De 1795 a 1797, Hölderlin, Novalis y Friedrich Schlegel redactaron los rudimentos de esta metafísica en distintos fragmentos; con posterioridad, Schelling ofreció una formulación más sistemática en su *System des transcendentalen Idealismus* (1890) y en su *Darstellung meines Systems* (1891). Existen algunas diferencias importantes en la formulación de esta doctrina por parte de cada uno de estos pensadores; pero también encontramos algunas similitudes asombrosas, algunas características compartidas. Será precisamente una de estas características nuestra principal preocupación.

Se trata del intento por parte de la metafísica romántica de fusionar el idealismo y el realismo y, más específicamente, el idealismo de Fichte y el realismo de Spinoza.[1] Esta característica es, *prima facie*, desconcertante y problemática. Sin duda, Fichte y Spinoza fueron los filósofos que más influyeron en la generación romántica. Pero también eran, en un sentido fundamental, completamente incompatibles: el idealismo, el indeterminismo y el dualismo de Fichte chocan de frente con el realismo, el determinismo y

el monismo de Spinoza. Aunque eran perfectamente conocedores de estas incompatibilidades, lo románticos insistieron en querer unirlos. No les servía otra cosa que no fuera esta unión porque, a su modo de ver, cada uno había capturado únicamente una mitad de la verdad. De igual manera que las parejas de novios perfectas, Fichte y Spinoza eran los complementos perfectos en un todo indisoluble.

La primera reacción que muy probablemente pueda tener alguien en relación con este proyecto es la de pensar que se trata de un absurdo quijotesco, otra *Schnappside* romántica que, afortunadamente, nunca llegó a fructificar. El idealismo fichteano y el realismo spinoziano son tan contradictorios, tan claramente opuestos tanto en propósito como en contenido, que da la sensación de que cualquier intento de unirlos está abocado al fracaso. Uno podría igualmente intentar cuadrar el círculo. Sin duda, no es una buena señal que Kant y el propio Fichte descartaran cualquier intento de unión con Spinoza. Explícita y enfáticamente concibieron su propio idealismo como la *antítesis* del realismo y del naturalismo spinozianos.[2] El único remedio contra este fatalismo, nos advirtieron, se encuentra en su idealismo trascendental.

Semejante desconfianza plantea algunas preguntas. ¿De qué manera intentaron los románticos unir a Fichte y a Spinoza? Y, ¿podría semejante síntesis ser coherente? Cualquier intento de comprender la *Weltanschauung* romántica tiene, en mi opinión, que dar respuesta en algún momento a estas cuestiones. Demasiado a menudo la metafísica romántica es entendida como una forma poética del idealismo fichteano o del naturalismo spinoziano, como si fuera lo uno o lo otro. Pero estas interpretaciones comunes son demasiado unilaterales, y no tienen en cuenta la característica más sorprendente de la metafísica romántica: su intento de esposar a Fichte y a Spinoza. Si no se entiende este matrimonio, el rasgo más característico de la metafísica romántica seguirá siendo un enigma, una paradoja. Aunque pueda parecer un proyecto caducado, el intento de fusionar a Fichte y a Spinoza contiene aún hoy algo de interés. Hoy en día los filósofos se refieren a menudo a la bancarrota de la tradición cartesiana, cuya epistemología conduce a un subjetivismo absoluto: la limitación del conocimiento al cír-

culo de la conciencia; estos filósofos encuentran el antídoto a este subjetivismo en una ontología naturalista, o heideggeriana, que convierte al yo o bien en parte de la naturaleza o bien en parte de la historia. Pero semejante remedio es problemático, entre otras razones porque no resuelve los problemas escépticos que motivaron originariamente la epistemología cartesiana: ¿Cómo *sabemos* que existe una naturaleza o una historia más allá de la conciencia? Se nos deja, así pues, con un dilema: o una epistemología escéptica o una ontología dogmática. Uno de los aspectos más fascinantes de la metafísica romántica es que intentó superar estos extremos. Los jóvenes románticos eran perfectos conocedores de este dilema: lo tenían presente a la hora de elegir entre la crítica kantiana y el dogmatismo spinoziano. El objetivo de su intento de fusionar a Fichte y a Spinoza era superar este dilema evitando los extremos tanto del subjetivismo como del dogmatismo, y combinando las virtudes de una epistemología crítica y las de una ontología naturalista.

Lo que sigue es un intento de desentrañar la paradoja de la metafísica romántica, de explicar su intento de superar este dilema aparentemente eterno. Defenderé que la metafísica romántica es perfectamente comprensible y coherente siempre que la situemos en el contexto de su concepto orgánico subyacente de naturaleza. Este concepto fue el que permitió a los románticos unir el idealismo fichteano con el naturalismo spinoziano; la creencia de Fichte en la primacía del yo y la fe de Spinoza en la *prior*idad de la naturaleza.

Por supuesto, no es ninguna novedad que se enfatice la importancia que el concepto orgánico tiene para el romanticismo. A lo largo de generaciones, los especialistas han subrayado su papel crucial, viéndolo como una de las características centrales de la *Weltanschauung* romántica.[3] No obstante, debemos decir que esta visión tradicional no concuerda con la tendencia más reciente de *Romantikforschung*, que ha cuestionado el viejo énfasis en el concepto orgánico de naturaleza, y que ha subrayado en su lugar la ausencia de completitud y de clausura en el pensamiento romántico.[4] No obstante, en breve veremos que este concepto orgánico es indispensable a la hora de desentrañar la paradoja de la metafísica romántica y, más especí-

ficamente, a la hora de comprender su intento aparentemente quijotesco de esposar el idealismo con el realismo. Esto ayudará a vindicar la vieja tradición académica y a devolver al lugar que le corresponde a lo orgánico en el pensamiento romántico.

2- Perfil de un desajuste

Antes de que expliquemos el proyecto romántico es necesario tener una idea más concreta del desafío que tienen ante sí. Más exactamente, ¿cuáles eran las incompatibilidades entre Fichte y Spinoza?

Existen algunas cuestiones básicas que separan a Fichte y a Spinoza. En primer lugar, están en desacuerdo con respecto a la realidad del mundo externo o de la naturaleza. La filosofía de Fichte es *idealista*: niega la realidad de la cosa en sí, esto es, cualquier cosa que exista con independencia del conocimiento que podamos tener de ella; y sostiene que todo existe gracias a una conciencia real o posible. En cambio, la filosofía de Spinoza es *realista*: afirma la realidad de la naturaleza al completo, que existe con independencia y con anterioridad a cualquier conocimiento de la misma. En lugar de existir únicamente para un determinado sujeto, la subjetividad es simplemente un modo, apariencia, o parte de la naturaleza al completo. En segundo lugar, Fichte y Spinoza chocan frontalmente con respecto al alcance de la explicación natural. La filosofía de Fichte es *anti-naturalista*: limita el ámbito de la naturaleza a la experiencia, y postula la existencia de un ámbito de la razón y la libertad más allá de la experiencia. La filosofía de Spinoza es, en cambio, *radicalmente naturalista*: lo sitúa todo en el interior de la naturaleza, de tal manera que nada escapa a sus leyes. A partir de esta segunda diferencia Fichte afirma, y Spinoza niega, la realidad de la libertad humana en un sentido muy importante: la libertad de elección, la capacidad para hacer las cosas de otra manera independientemente de las causas externas. Para Spinoza la volición y la acción humanas forman parte de la naturaleza, de ahí que ocurran con necesidad siguiendo sus leyes; para Fichte, en cambio, la

volición y acción humanas trascienden la naturaleza, de tal manera que es posible que sean de otra manera.

El conflicto entre Fichte y Spinoza alcanza sus extremos cuando se tiene en consideración la tercera cuestión que los mantiene separados: sus visiones opuestas de la realidad última o lo absoluto. Fichte convierte el ego en su absoluto, proponiéndose explicar toda la naturaleza como un producto de aquél; Spinoza convierte a la naturaleza en su absoluto e intenta explicar el ego como producto de esta. No podemos, por lo tanto, combinar a Fichte y a Spinoza, como tampoco podemos afirmar la existencia de dos absolutos, de dos realidades infinitas. No podemos simultáneamente "hacer que el yo sea todo y el mundo nada y que el mundo sea todo y el yo nada".[5]

Nuestras sospechas acerca de la síntesis romántica no hacen más que aumentar cuando valoramos lo que los románticos vieron en Fichte y en Spinoza. Lo que atrajo de Fichte a los románticos fue su concepto radical de libertad humana, según la cual el yo se pone a sí mismo, se hace a sí mismo. Fue este concepto del yo que se pone a sí mismo el que racionalizó la Revolución Francesa, el derecho del yo para rehacer leyes e instituciones de acuerdo con las exigencias de la razón. En tanto simpatizantes de la Revolución en Francia, los jóvenes románticos no podían sino abrazar el concepto que anidaba tras ella. Lo que los románticos admiraban de Spinoza era su síntesis de la religión y la ciencia. Parecía que el panteísmo spinoziano resolvía todos los conflictos tradicionales entre la razón y la fe. Había creado una religión a partir de la ciencia al divinizar la naturaleza, y una ciencia a partir de la religión al naturalizar lo divino. Pero es precisamente en estos aspectos donde Fichte y Spinoza parecen completamente irreconciliables. Si la naturaleza es divina, entonces es infinita, y todo debería obedecer sus leyes; por lo tanto, no puede haber ningún ámbito trascendental de libertad por encima y más allá de la naturaleza. En lugar de crearse a sí mismo, el yo simplemente realizará necesariamente la esencia que le ha sido dada por el orden natural de las cosas.

Dadas todas estas incompatibilidades, parece que no queda esperanza para un matrimonio entre Fichte y Spinoza. No podemos esposarlos como tampoco podemos emparejar a idealistas con realistas, ni a dualistas con

monistas, ni a indeterministas con deterministas. Si en ocasiones se dan matrimonios entre opuestos, se debe únicamente a alguna afinidad subyacente más profunda. Pero aquí no encontramos ninguna. ¿Por qué intentar unir a enemigos?

3- Identidad sujeto-objeto

Irónicamente, fue Fichte el que inspiró en primer lugar los esfuerzos por parte de los románticos de establecer estos contactos. A pesar de toda su bravuconería contra Spinoza, Fichte virtualmente forzó a los románticos a abrazar su némesis como si de su complemento necesario se tratara. Esto fue el inevitable resultado de uno de los principios fundamentales del *Wissenschaftslehre*, el principio al que Fichte en ocasiones denominó identidad *sujeto-objeto*, la tesis de que lo subjetivo y lo objetivo, lo ideal y lo real, son en última instancia lo mismo. Los románticos se basaron en este principio para racionalizar su intento de llegar más lejos que Fichte. Para ellos el polo subjetivo o ideal refleja el idealismo fichteano, el polo objetivo o real representa el realismo spinoziano.

¿Por qué se sintieron los románticos obligados a interpretar el principio de Fichte de una manera tan anti-fichteana? La respuesta reside en las dificultades inherentes a la interpretación del propio Fichte de su principio. En la *Wissenschaftslehre* de Jena Fichte interpretó la identidad sujeto-objeto en términos de auto-conocimiento. Dado que conocedor y conocido son lo mismo en el auto-conocimiento, este posee la identidad entre sujeto y objeto, ideal y real, requerida. Fichte creía que este hecho por sí solo debería convertir al auto-conocimiento en el paradigma de todo conocimiento. Como quiera que todo conocimiento presupone alguna identidad entre conocedor y conocido, y dado que tal identidad es demostrable en el caso del auto-conocimiento, el auto-conocimiento debería ser la base de todo conocimiento. Si podemos mostrar que, de alguna manera, todo conocimiento es una forma de auto-conocimiento –aunque sea auto-conocimiento subconsciente– entonces le habremos proporcionado un fundamento.[6]

La inspiración tras el principio de Fichte era nada menos que la idea rectora tras el "nuevo método de pensamiento" de Kant: solo conocemos *a priori* aquello que creamos.[7] Kant había afirmado que la actividad innata de la mente es transparente para sí misma, siendo así que conoce cualquier cosa que crea.[8] Dado que el yo incorpora o revela su actividad en sus objetos, su conocimiento de los mismos equivale a una forma de auto-conocimiento, siendo así que el auto-conocimiento es el paradigma de todo conocimiento. Este paradigma de conocimiento desempeña un papel básico –si bien no enteramente explícito– en la Deducción Trascendental de la primera *Kritik* en la forma de la unidad de apercepción, el "yo pienso" o autoconsciencia que acompaña a todas sus representaciones. Semejante autoconsciencia equivale a la consciencia por parte del yo de su propia creatividad, cuyos productos son las distintas formas de una síntesis *a priori*, a saber, las categorías del entendimiento y las formas de la sensibilidad: espacio y tiempo.

Los románticos adoptaron, en ciertos aspectos fundamentales, el principio fichteano de la identidad sujeto-objeto. Estaban de acuerdo con Fichte en que el principio de la identidad sujeto-objeto equivale a alguna forma de autoconocimiento, y en que el auto-conocimiento debe ser la base de todo conocimiento. Pero discreparon con él respecto a su lectura unilateral subjetivista de este principio.

La lectura que hace Fichte de este principio es, en su opinión, subjetivista en la medida en que localiza la identidad sujeto-objeto en la autoconsciencia del sujeto trascendental, en el *Ich denke* de la unidad de la apercepción o el *Ich bin Ich* de la *Wissenschaftslehre*. Para Fichte, la identidad sujeto-objeto esencialmente consiste en un auto-conocimiento trascendental, la consciencia del sujeto de su actividad espontanea. Insistió en que esta identidad debe ser inmanente, situada dentro del ámbito de la consciencia posible; localizarla fuera de este ámbito, como hizo Spinoza, fue *trascendente*, nada menos que una hipóstasis, "la falacia de la razón pura".[9]

Los románticos realizaron dos objeciones fundamentales contra la interpretación subjetivista fichteana del principio de la identidad sujeto-objeto. En primer lugar, los conceptos mismos de lo subjetivo y lo objetivo solo tie-

nen sentido en oposición mutua; poseen sus significados específicos únicamente en el ámbito de la experiencia; pero el principio es supuestamente trascendental, y explica la posibilidad misma de la experiencia y por lo tanto no puede estar presente en la experiencia; en ese caso, por tanto, no puede ser ni subjetivo ni objetivo.[10] En segundo lugar, semejante lectura impide que el principio realice su función consistente en explicar la posibilidad de conocimiento. Si es un principio constitutivo o teorético, tal como "yo soy" o "yo pienso", entonces no puede extraer de la experiencia el dualismo entre sujeto y objeto, ni tampoco el contenido del conocimiento empírico. Si, por el contrario, se trata de un principio regulativo o práctico que no expresa sino el esfuerzo del ego para controlar la naturaleza, entonces nos vemos atrapados en un dilema. En la medida en que el ego domine la naturaleza, el objeto no es nada más que un producto de su actividad, un mero noúmeno; pero si no domina la naturaleza, el objeto es incognoscible, una X. Tenemos, por lo tanto, que elegir entre auto-conocimiento y una cosa-en-sí. Hacia el final del *Wissenschaftslehre* de 1794, Fichte admite que este dilema es inevitable para un conocedor finito. Para los jóvenes Schelling y Hegel esto equivale a admitir su fracaso.[11]

La esencia de la crítica romántica al principio de Fichte es que no le hace justicia a la realidad de la experiencia, a la existencia del mundo externo. El principio de Fichte de la identidad sujeto-objeto es subjetivista porque no acomoda la experiencia del mundo objetivo. *Prima facie* esta objeción da la impresión de ser injusta porque Fichte pretendía que su idealismo trascendental fuese una forma de *realismo empírico*, que es lo que explica la realidad de las cosas en el espacio con independencia del sujeto consciente. De hecho, el propósito principal de la *Wissenschaftslehre* era explicar el sentimiento de necesidad que acompaña a nuestras representaciones, el hecho de que parece que vienen y van con independencia de nuestra voluntad e imaginación. Pero los románticos eran perfectamente conscientes de las intenciones de Fichte; su crítica contra éste es doble: en primer lugar, el realismo empírico es insuficiente; y en segundo lugar, Fichte ni siquiera lo garantiza. El realismo empírico es insuficiente porque, aunque permite que los objetos existan con independencia del yo empírico, no les permite exis-

tir con independencia del yo trascendental, que es el legislador de la naturaleza. Los románticos querían llegar más lejos que Fichte al otorgar una realidad independiente a la naturaleza; demandaban un "realismo superior", el cual otorgaría realidad a la naturaleza con independencia del yo, ya fuera empírico o trascendental.[12] Este realismo superior era tanto una razón para, como el resultado de, su simpatía por Spinoza. En segundo lugar, Fichte no pudo ni tan siquiera establecer su realismo empírico porque admitió que el primer principio de la *Wissenschaftslehre*, "el yo se pone absolutamente", no puede derivar la realidad del no-yo, el cual se opone a sí mismo. Todo el inmensamente sutil y sofisticado razonamiento de la primera parte de la *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* de 1794 llega finalmente a la conclusión de que el ego que se opone a sí mismo no se puede limitar a sí mismo poniendo un no-yo contrario a sí mismo. El fracaso del programa de deducción fichteano en la *Grundlage* de 1794 fue clave para convencer a los románticos de superar los límites de sus propios principios subjetivistas.

4- El concepto orgánico de naturaleza

Fue la necesidad de explicar la realidad del mundo externo, de hacer justicia a la pura otredad del no-yo, lo que eventualmente empujó a los románticos a abandonar el unilateralismo del idealismo fichteano y a complementarlo con el "realismo superior" de Spinoza. De una u otra forma iban a tener que encontrar una interpretación del principio de la identidad sujeto-objeto que diera acomodo a nuestra experiencia de un mundo externo. Se trataba de una iniciativa inherentemente paradójica ya que el principio de la identidad sujeto-objeto postula la identidad de sujeto y objeto, pero la experiencia ordinaria parece que nos muestra que son el uno distinto del otro. De una u otra forma, tendría que haber una identidad entre la identidad sujeto-objeto y la no-identidad sujeto-objeto. Pero con la mera formulación del deseo uno parece contradecirse a sí mismo. Otra manera de formular este deseo –no menos paradójica que la anterior– consiste en afirmar

que debe existir alguna clase de identidad entre el idealismo fichteano y el realismo spinoziano.

Para los románticos, la manera de salir de este atolladero reside en su concepción orgánica de la naturaleza. Esta concepción fue desarrollada con mayor detalle y rigor por Schelling, primero en su *Von der Weltseele* escrito en 1799, y en su *Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, de 1798. Pero la misma idea aparece también en las anotaciones de Friedrich Schlegel, Novalis y Hölderlin.

El concepto fundamental tras el concepto romántico de naturaleza es el de fin natural (*Naturzweck*). Kant ha definido de manera muy específica este concepto en la sección 65 de la *Kritik der Urteilskraft*, un texto crucial para Schelling y para los románticos. Algo es un propósito natural, escribió Kant, únicamente si satisface dos condiciones esenciales. En primer lugar, debe poseer una unidad orgánica, donde cada parte es inseparable del todo, y donde la idea del todo determina el lugar que le corresponde a cada parte. En segundo lugar, debe ser *auto-generador* y *auto-organizador*, de tal manera que todas las partes son recíprocamente la causa y el efecto las unas de las otras, sin que exista una causa externa. Kant defiende que esta segunda condición es la característica específica de un propósito natural en lugar de una obra de arte. Las obras de arte y los propósitos naturales tienen en común que son producidos siguiendo una cierta del todo; pero únicamente un propósito natural es *auto-productor*. Su diseño y estructura surgen desde dentro de acuerdo con algún principio interno; no surgen de fuera, como es el caso de la obra de arte.

El concepto orgánico de naturaleza surgió de la generalización, o extensión, de la idea kantiana de fin natural, de tal manera que se aplicaba a la naturaleza en su conjunto. El concepto orgánico significa que la naturaleza al completo es un vasto fin natural, cada una de cuyas partes también es un fin similar, siendo que la naturaleza es un organismo de organismos. Este concepto postula una única fuerza vital a lo largo y ancho de toda la naturaleza, de tal manera que las diferentes especies de minerales, plantas y animales, e incluso todas las diferentes clases de materia, son simplemente otros tantos grados diferentes de su organización y de su desarrollo. Toda

la naturaleza, por lo tanto, constituye una enorme jerarquía, que consiste en las distintas etapas de organización y desarrollo de la fuerza vital. La fuerza vital se manifiesta primero en las formas más simples de materia; a continuación pasa por los minerales más complejos, por los vegetales, y por los animales; y finalmente alcanza las formas más sofisticadas de vida, tales como la auto-consciencia del filósofo trascendental y la creatividad del propio genio artístico. Semejante auto-consciencia es nada menos que la organización y el desarrollo supremos de todas las potencias de la naturaleza. Esto quiere decir que la conciencia que tiene el artista o el filósofo de la naturaleza es, además, la propia naturaleza adquiriendo *auto-consciencia* a través de ellos.

La implicación más importante del concepto orgánico de naturaleza es que no hay distinción de clase, sino únicamente de grado, entre lo mental y lo físico. Lo mental y lo físico ya no son sustancias heterogéneas, sino que son únicamente diferentes niveles de organización y desarrollo de la fuerza vital única a lo largo y ancho de la naturaleza. Lo mental es simplemente el grado superior de organización y desarrollo de las fuerzas vitales activas en la materia; y la materia es meramente el grado inferior de organización y desarrollo de las fuerzas vitales presentes en la mente. Podemos, por lo tanto, considerar que la mente es materia sumamente organizada y desarrollada, y que la materia es una mente menos organizada y desarrollada. Como lo expuso Schelling: "La naturaleza debe ser espíritu visible, y el espíritu naturaleza invisible" (II 56)

5- El fundamento del organicismo

No cabe duda de que el concepto orgánico de naturaleza de Schelling es arriesgado e imaginativo, y ha sido adecuadamente criticado por positivistas y neokantianos por ser descuidado y excesivamente especulativo. Pero tales juicios no tienen en cuenta el contexto de la *Naturphilosophie*, y más específicamente la crisis de la física y la fisiología a finales del siglo XVIII. Aunque Schelling no podía –y no lo hizo– presumir de una prueba experi-

mental definitiva de su concepto, consideraba que estaba garantizado por los últimos resultados científicos de su época. Más importante, sin embargo, es que Schelling desarrolló su concepto porque consideraba que se trataba de la única solución a los persistentes problemas de la fisiología y la física. El principal argumento a favor del concepto orgánico era más conceptual que empírico: parecía resolver por sí solo las crisis inherentes a la ciencia natural del siglo XVIII.

Schelling propuso este concepto en primer lugar y ante todo como solución a un dilema aparentemente ineludible que venía preocupando a la fisiología desde principios del siglo XVII: dualismo *versus* materialismo mecanicista. Estos extremos parecían ser las únicas posibilidades si se adoptaba el concepto cartesiano de materia, así como su paradigma de explicación mecanicista. Según este concepto, la esencia de la materia es su extensión, y es inherentemente inerte, moviéndose únicamente si es movida por alguna fuerza externa. Según este paradigma, explicamos todos los eventos como si se debieran al impacto de un cuerpo sobre otro, donde medimos el impacto en función de cuánto debe cambiar un cuerpo su posición en un intervalo de tiempo dado. Si adoptamos este concepto y este paradigma, entonces tenemos que elegir entre dos alternativas no deseadas: o bien situamos la vida fuera de la naturaleza –y nos convertimos en dualistas– o la reducimos a materia en movimiento –y nos convertimos en mecanicistas. Pero ambas alternativas son insatisfactorias. Si bien el mecanicista mantiene los principios del naturalismo, parece ignorar las cualidades características de la vida; y aunque el dualista reconoce tales cualidades, las transporta a un misterioso dominio *sui generis* en el que no pueden ser explicadas según los métodos de la ciencia.

El propósito del concepto orgánico de Schelling era proporcionar un camino intermedio entre los cuernos de este dilema.[13] Schelling estaba de acuerdo con el dualista en que el mecanicismo no podía explicar las características *sui generis* de la vida; pero al mismo tiempo simpatizaba con los esfuerzos del materialista para explicar la vida en base a leyes naturales. En su opinión, únicamente el concepto orgánico de naturaleza podría evitar los problemas tanto del dualismo como del materialismo al proporcionar

una concepción *naturalista y no reductivista* de la vida y de la mente. Como un organismo no es reducible a un mecanismo, no reduce la vida a una máquina; pero como además actúa siguiendo las leyes naturales, no se produce ninguna violación de los principios del naturalismo. Por lo tanto, el concepto orgánico pone en tela de juicio la premisa compartida por el dualismo y el materialismo: que toda explicación natural es mecánica. En lugar de dar cuenta de eventos naturales a partir de causas externas que actúan sobre ellos, los explica en base al lugar necesario que ocupan en un todo sistemático. El paradigma explicativo pasa a ser holista en lugar de analítico o atomista.

El concepto orgánico de Schelling no sólo fue dictado por una crisis en fisiología, sino también por una en física. A finales del siglo XVIII el principal desafío para la física provenía esencialmente del hecho de que el paradigma mecanicista, que había dominado la física desde Descartes, ya no parecía dar cuenta ni siquiera de la materia. La raíz del problema residía en la ley de la gravedad de Newton. Nadie podía dudar de la ley de Newton, pues había sido confirmada una y otra vez por medio de la observación y la experimentación; sin embargo, postulaba una fuerza de atracción entre los cuerpos que aparentemente operaba en el espacio vacío. De ahí surgió la cuestión de la "acción a distancia". Esto constituía un serio problema para la física mecanicista, que insistía en que un cuerpo actúa sobre otro únicamente por medio de un impacto, un cuerpo golpeando a otro. Obstinada pero desesperadamente, algunos físicos trataron de explicar la atracción gravitatoria postulando para ello la existencia de fluidos o sustancias sutiles entre los cuerpos; pero los experimentos fracasaron a la hora de detectar su presencia.[14]

A finales del siglo XVIII daba la impresión de que la investigación sobre la electricidad, el magnetismo y la química supondrían el golpe de gracia al mecanicismo. El problema de explicar la acción a distancia pasó a ser todavía más importante porque los últimos descubrimientos en electricidad y en magnetismo sugerían que la mismísima materia consistía en fuerzas de atracción y repulsión; parecía como si las fuerzas que Newton había postulado para el macrocosmos también fueran válidas para el microcos-

mos. Ya no parecía que la esencia de la materia fuese la extensión inerte, sino la fuerza dinámica. Pero si esto es así, entonces no es sólo la vida sino también la materia la que se resiste a ser explicada mecánicamente. Esta, en cualquier caso, fue la principal conclusión del primer trabajo de Schelling sobre *Naturphilosophie*, su *Ideen zu einer Philosophie der Natur* de 1797.

En la actualidad ocupamos una posición mucho mejor para entender las causas intelectuales generales que empujaban a Schelling hacia su concepto orgánico de naturaleza. Si era necesario ampliar la visión del mundo naturalista, de tal manera que la mente y la vida sean parte de la naturaleza; y si, además, no podía darse una explicación mecánica de la materia, mucho menos de la vida y de la mente; entonces el único paso adelante consistía en ampliar el paradigma organicista de tal manera que fuese válido para toda la naturaleza sin excepción. La gran promesa del paradigma organicista consiste en que, con posterioridad al colapso del mecanicismo, garantizaba el principio de la unidad de la naturaleza, una única forma de explicación tanto para la vida como para la materia. La lex continui fue finalmente confirmada. Mente y materia, lo orgánico y lo inorgánico, ya no estaban separadas, sino que simplemente eran manifestaciones diferentes de la fuerza vital.

El gran predecesor de este concepto orgánico de naturaleza era aquel viejo *Erzfeind* del cartesianismo: Leibniz. No el Leibniz exotérico de la armonía preestablecida para el que lo mental y lo físico constituían ámbitos distintos, sino el Leibniz esotérico de la monadología, para el que la materia era solo una apariencia de la fuerza vital. No es casualidad que Herder y Schelling, consciente y explícitamente, revivieran a Leibniz.[15] Irónicamente el archidogmático que recientemente había sido enterrado por Kant, había sido resucitado. El momento de Leibniz finalmente había llegado; a pesar de su peluca barroca, se había convertido en un favorito de la época romántica.

6- Spinozismo revitalizado

Naturalmente, otro autor querido fue "el sagrado Spinoza", a quien Schlegel, Novalis, Schelling, Hölderlin y Schleiermacher rendirían homenaje. Más adelante Hegel diría que uno tenía que aprender a filosofar en el éter de la substancia spinoziana, resumiendo así la convicción de una generación entera.[16] Sin embargo, sería un grave error pensar que la metafísica romántica no es nada más que una revivificación de Spinoza. Porque los románticos re-interpretaron exhaustivamente a Spinoza, de hecho, lo hicieron de un modo que hubiera provocado que Benedictus se revolviera en su tumba. Pues por supuesto, únicamente podían integrar su naturalismo y su realismo con el idealismo de Kant y Fichte reintepretando a Spinoza.

Los románticos se sintieron especialmente atraídos por dos aspectos del sistema spinoziano. En primer lugar, su monismo, su creencia en que hay un único universo del cual lo mental y lo físico son tan solo diferentes atributos. El monismo spinoziano era la antítesis del legado dualista de la tradición cartesiana, la misma que tantos problemas había creado en fisiología. En segundo lugar, su panteísmo, su identificación de lo divino con la naturaleza. Los románticos rechazaron la interpretación demasiado común de Spinoza como ateo, la cual simplemente confundía natura naturans con natura naturata. En lugar de un ateo, Spinoza fue "*der Gott betrunkener Mensch*" porque veía todo como distintos modos de lo divino. Esta identificación de lo divino con la naturaleza parecía ser el único modo de mantener a la religión con vida en una época marcada por la ciencia. El viejo teísmo se desmoronó por la potencia de la crítica bíblica; y el deísmo se frenó ante la crítica humeana y kantiana. Tan solo el panteísmo spinoziano era invulnerable a la crítica racional o al avance científico. El eslogan *deus sive natura* parecía convertir en ciencia a la religión al naturalizar lo divino, pero también en religión a la ciencia al divinizar lo natural.

A pesar de los atractivos del spinozismo, los románticos pensaban que tenía problemas insuperables. La principal desventaja del sistema spinoziano era que aún estaba limitado por los anticuados dogmas de la física cartesiana. Spinoza no sólo aceptó el concepto cartesiano de materia entendi-

do como extensión, sino que además dio por bueno el paradigma de explicación mecanicista. Pero en estos aspectos Spinoza demostró ser hijo de su tiempo. Para que el sistema spinoziano pudiera sobrevivir tenía que ser reinterpretado al hilo de los recientes avances en electricidad, magnetismo y química. Para los románticos esto sólo podía significar una cosa: la reinterpretación del spinozismo en base a su nuevo paradigma de explicación organicista.

Semejante interpretación organicista requería que se llevaran a cambio serios cambios en el sistema de Spinoza. En primer lugar, incorporaba una noción de desarrollo en su rígido y helado universo. La sustancia spinoziana era ahora nada menos que una fuerza viva, die *Urkraft aller Kräfte*. Semejante sustancia ya no era estática y eterna, sino activa y temporal, experimentando un desarrollo desde lo embrionario a lo organizado, de lo indeterminado a lo determinado, de la potencia al acto. Aunque el mismo Spinoza concebía la sustancia en términos de fuerza,[17] nunca entendió la fuerza en términos orgánicos en el sentido de la *vis viva* leibniziana. Además, su fuerza nunca actuó temporalmente, sino eternamente ya que la sustancia tan solo se relaciona con sus modos lógicamente.

En segundo lugar, la interpretación organicista introduce un elemento teológico en el sistema spinoziano. Si la sustancia divina es un organismo, entonces también ella es un fin natural cuyo objetivo consiste en desplegar su potencialidad por toda la naturaleza. Como es bien conocido, Spinoza desterró la teología de su sistema por ser antropomórfica y antropocéntrica, implicando que la naturaleza había sido diseñada por Dios con fines humanos. Pero los románticos creían que el rechazo de la teología por parte de Spinoza era demasiado precipitado. También ellos rechazaban la vieja fisio-teología del pasado, según la cual la naturaleza no es sino un instrumento creado por Dios para servir al hombre. Pero esta era una "teología externa", que ve fines impuestos en las cosas; no es una "teología interna", que considera que los fines son inherentes a las cosas, como la idea misma o concepto del todo. Una teología interna no hace referencia necesariamente a fines humanos porque asume que el fin de una cosa se deriva de su propio concepto inherente o esencia.

En tercer lugar, la interpretación organicista también conlleva la idea de una pirámide o jerarquía en la naturaleza, la idea de "la gran cadena del ser". Spinoza había situado todos los modos en el mismo plano; una piedra, un vegetal, o un ser humano son manifestaciones iguales del infinito, que está presente al completo en todas las cosas. Sin embargo, el concepto orgánico de los románticos significaba un regreso al viejo concepto jerárquico de naturaleza. Si el universo es una fuerza viva, entonces, de la misma manera que tales fuerzas, se desarrolla por grados y fases, pasando por niveles de organización creciente. Para los románticos, el grado superior de organización y desarrollo de la fuerza divina de la naturaleza no es otro que el de la creatividad del artista. Lo que crea el artista es lo que lo divino crea a través suyo, de tal manera que las obras del artista revelan lo divino. La apoteosis del arte, que es tan característica del *Frühromantik*, parece absurdamente extravagante, pero se sigue inmediata e inevitablemente de tres premisas muy claras: (1) que la actividad humana es una parte de la naturaleza, de hecho es su organización y desarrollo más elevado; (2) que el arte es la forma de actividad humana más creativa, y por lo tanto la superior; y (3) que en el organismo de la naturaleza el todo está en cada una de sus partes, de tal manera que desde su propio punto de vista cada parte refleja el universo al completo. De (1) y de (3) se sigue que la actividad del artista refleja o encarna todo el universo; es el universo entero actuando a través del artista.

En cuarto lugar, la interpretación organicista también implica una nueva concepción de los atributos spinozianos, su doctrina de que lo mental y lo físico son simplemente diferentes atributos de una única sustancia indivisible. Indiscutiblemente, esta doctrina es una de las más difíciles de entender del sistema de Spinoza. Cómo la interpretemos depende de si un atributo es algo meramente subjetivo –el modo en el que el intelecto explica o entiende la sustancia– o si es algo objetivo –una propiedad de lo divino que se sigue necesariamente de su naturaleza. Pero independientemente de cómo entendamos la doctrina de Spinoza, y de mucho o poco que nuestra interpretación lo acerque a los románticos, sigue habiendo un aspecto en el que los románticos la *reinterpretan*. A saber, conciben los atributos spino-

zianos en términos organicistas, como diferentes grados de organización y de desarrollo de la fuerza vital. Lo mental y lo físico no son simplemente diferentes propiedades o perspectivas de la sustancia, sino grados diferentes de organización y desarrollo de la fuerza vital.

Es justo afirmar que, al convertir el universo spinoziano en un organismo, los románticos lo reinterpretaron siguiendo los criterios leibnizianos. Los románticos fusionaron la *vis viva* de Leibniz con la sustancia infinita singular de Spinoza, creando un panteísmo vitalista, o un vitalismo panteísta. Si bien aceptaban el monismo de Spinoza, rechazaban su mecanicismo; si bien rechazaban el pluralismo de Leibniz, aceptaban su vitalismo, su concepto orgánico de naturaleza implícita en su dinámica. Fue con esta notable fusión de Leibniz y de Spinoza –los dos grandes metafísicos dogmáticos del siglo XVII– con la que los románticos intentarían resolver la aporía de la época post-kantiana.

7- Los felices lazos nupciales del idealismo y el realismo

Debemos interpretar el intento por parte de los románticos de fusionar el idealismo con el realismo en estos términos como un spinozismo reavivado. La unión de Leibniz con Spinoza era la base para la unión de Fichte con Spinoza. Un monismo vitalista, o un vitalismo monista, parecía ser la mejor manera de preservar las verdades, y de negar los errores, del idealismo de Fichte y del realismo de Spinoza.

El intento por parte de los románticos de fusionar el idealismo con el realismo ante todo tiene que ser entendido como un intento de reavivar la doctrina spinoziana de los atributos. Según esta doctrina, podemos observar el universo entero, la sustancia única infinita, como pensamiento o como extensión. Lo mental y lo físico no serían ya diferentes sustancias sino simplemente diferentes atributos –propiedades o perspectivas (o ambas)– de una única cosa. Ya no existiría el problema de tener que explicar la interacción entre lo mental y lo físico porque no son ya cosas heterogéneas. La sustancia única infinita –el universo entero– permanece indivisa dado que es

posible explicar cualquier cosa apelando ya sea al atributo del pensamiento o al de la extensión.

Según al menos una interpretación de esta difícil doctrina spinoziana, parece que otorga el mismo valor a las afirmaciones del idealismo que a las del realismo. Si lo interpretamos todo según el atributo del pensamiento, estaremos procediendo idealmente, como si todo lo que existe fuera mental o ideal; pero si lo explicamos todo según el atributo de la extensión, nuestra concepción será materialista o realista, como si todo lo que existe tan solo fuera una apariencia o manifestación de la materia. Sean cuales sean los méritos de esta interpretación, los románticos la suscribieron y consideraron que les daba pie para llevar a cabo la síntesis entre idealismo y realismo. Reinterpretaron el principio fichteano de la identidad sujeto-objeto en conformidad con Spinoza. La identidad de sujeto y objeto no está localizada en el auto-conocimiento del sujeto trascendental, sino en la sustancia única infinita, la cual permanece siendo la misma tanto si es interpretada subjetivamente (idealismo) como si es interpretada objetivamente (realismo).

Los románticos, claro está, dan un giro organicista a la doctrina spinoziana, de tal manera que la síntesis entre idealismo y realismo debe ser entendida en términos organicistas. Podemos interpretar el universo entero en términos idealistas siempre y cuando lo veamos todo de arriba a abajo y consideremos que la materia no es sino el grado más bajo de organización y desarrollo de las fuerzas vitales presentes en la mente. También podemos interpretarlo en términos realistas siempre y cuando lo veamos todo de abajo a arriba, y consideremos que la mente no es otra cosa que la organización y el desarrollo de las potencias vitales presentes de manera potencial e inherente en la materia. Si la naturaleza no es más que la mente visible, y la mente no es más que la naturaleza invisible, entonces tanto el idealismo como el realismo serían correctos. Lo importante es no privilegiar una forma o explicación por encima de la otra; ambas son perspectivas independientes e igualmente válidas de una misma realidad, de una fuerza vital.

Sería ingenuo pensar que esta síntesis de idealismo y realismo acomoda ambos puntos de vista sin coste alguno, como si todas sus afirmaciones

pudieran ser aceptadas sin más. Para preservar sus aportaciones sus ilusiones deben ser negadas. Una aportación del idealismo fue pensar que la naturaleza puede ser comprendida en términos teológicos, asumir que todo puede ser explicado en términos de autoconciencia o subjetividad. La autoconciencia es, de hecho, el fin de la naturaleza, el nivel superior de organización y desarrollo de todas sus capacidades. Pero, según los románticos, los idealistas se extraviaron cuando confundieron lo *teleológico* con lo *ontológico*; en otras palabras, si la auto-conciencia y la subjetividad es el *fin* de la naturaleza al completo, no se sigue que todo *exista* únicamente en alguna autoconciencia o sujeto. Que la subjetividad sea el propósito de las cosas no quiere decir que tan solo exista la subjetividad. Así, el principio de Fichte de que todo se deriva del ego es correcto, pero eso no debería querer decir que todo *existe* en el ego, sino únicamente que la naturaleza logra su propósito último en el ego. Los idealistas no tuvieron en cuenta una vieja, pero fundamental aportación de Aristóteles: lo que es primero en el orden de la explicación no es necesariamente lo primero en el orden del ser. Aunque la mente es el fin de la naturaleza –aunque todo sea creado en aras de ella– no se sigue que la mente sea la creadora de toda la naturaleza.

Con respecto a la perspectiva realista, está en lo correcto al pensar que hay una naturaleza que existe con independencia de la subjetividad, en asumir que la naturaleza existe al margen de, y con anterioridad a, la consciencia que los humanos tienen de la misma. Si la subjetividad es la primera en el orden de la explicación, la objetividad es la primera en el orden del ser. Es ciertamente correcto que la auto-conciencia humana es únicamente una manifestación y un desarrollo de las potencias que están implícitas, en estado embrionario y potencial en la materia. Con todo, el realista se extravía cuando piensa que la naturaleza es una cosa en sí misma indiferente a lo humano, a lo subjetivo, o ideal. Si la auto-conciencia humana es el nivel superior de organización y desarrollo de todos los poderes orgánicos de la naturaleza, entonces la naturaleza tan solo se actualizará completamente y quedará determinada a través de ella. Si, por la razón que sea, no hubiera una autoconciencia, la naturaleza no se realizaría completamente. Sin lugar a duda, seguiría existiendo, pero tan sólo en alguna forma poten-

cial, embrionaria e indeterminada. Sería como un árbol joven que no llega a convertirse nunca en un enorme roble.

Se verá fácilmente que la acomodación del idealismo en el interior del spinozismo organicista por parte de los románticos le confiere una importancia esencialmente teleológica. Los románticos quieren que el universo no siga mostrándose indiferente hacia el ser; y evitan esta severa implicación del spinozismo volviendo a coronar al yo como culminación de la creación. Puede perfectamente ser objetado que esto no es más que una recaída en el antropomorfismo y en el antropocentrismo, los mismos vicios que Spinoza había encontrado en la teleología. Es importante que reparemos, no obstante, en que se trata en realidad de una nueva forma de antropomorfismo y antropocentrismo, uno que nunca estuvo al alcance de Spinoza. Como ya hemos visto, los románticos afirman que el blanco de la polémica spinozista era la *teleología externa* de la vieja físico-teología, según la cual todo existe únicamente para el hombre, como si únicamente fueran medios para sus fines. Según esta teleología los alcornoques existen porque los hombres necesitan tapones para las botellas de vino. Por el contrario, el antropomorfismo y el antropocentrismo de los románticos surgieron de una teleología interna según la cual todo lo que existe en la naturaleza es un fin en sí mismo. Los románticos afirmaban que es siguiendo las leyes inherentes de *su* desarrollo como un propósito natural prepara el terreno para que se forme la auto-conciencia humana.

Es digno de mención en este contexto que el concepto orgánico de naturaleza de los románticos implica que todo es recíprocamente un medio y un fin. Dependiendo de nuestro punto de vista, podremos ver cada parte de un organismo como un instrumento para el desarrollo del todo, o el todo como un instrumento para el desarrollo de cada parte. Quiere esto decir que es posible tanto que el hombre se desarrolle en aras de la naturaleza, como que la naturaleza se desarrolle en aras del hombre. Si los románticos subrayen tan a menudo una posibilidad antes que la otra –el aspecto más antropomórfico o antropocéntrico– es únicamente porque les preocupa mitigar el regusto amargo de la sustancia indiferente spinoziana, su completa independencia con respecto a cualquier preocupación humana. Para

los románticos, esta creencia era únicamente otro de los legados problemáticos de la física mecánica, cuya desaparición podía empezar a entreverse gracias al concepto orgánico de naturaleza.

8- Renovando y revitalizando la epistemología

El concepto orgánico de naturaleza de los románticos rompió en aspectos fundamentales con la tradición epistemológica cartesiana, una tradición que había analizado el conocimiento de acuerdo con algunas de las suposiciones fundamentales de su física mecánica. Una de esas suposiciones es que el sujeto y el objeto del conocimiento, como todas las sustancias en la naturaleza, se relacionan únicamente mediante causalidad eficiente. El sujeto y el objeto son, ambos, sustancias, entidades autosuficientes e independientes, conectadas únicamente por medio de relaciones de causa y efecto. O bien el sujeto es la causa del objeto, como ocurre en el idealismo, o el objeto es la causa del sujeto, como en el realismo, o bien ambos son causa y efecto del otro, como ocurre en algunas combinaciones de realismo e idealismo. Cualquiera que sea el caso, hay únicamente una interacción causal entre el sujeto y el objeto que no altera la identidad de ambos términos. Otra suposición era el dualismo cartesiano. Dado que el mecanicismo no era capaz de explicar la *res cogitans*, la situaba en un dominio *sui generis* más allá del orden de la naturaleza, que consistía exclusivamente de *res extensa*. Este dualismo implicaba que el conocimiento del mundo externo tendría que consistir en dos términos muy diferentes: una representación mental y un objeto extenso. Esta correspondencia se entiende por lo general como una clase de semejanza o isomorfismo.

Estas suposiciones, claro está, crearon dificultades insuperables a la hora de intentar explicar la posibilidad de conocimiento. Si la representación pertenece al ámbito mental y si su objeto pertenece al ámbito físico, entonces ¿cómo puede haber una correspondencia entre ellos?, ¿Cómo es posible atribuir una semejanza entre estas entidades heterogéneas? La segunda suposición del modelo cartesiano socava la primera ya que la pri-

mera supone que la correspondencia se produce por medio de una interacción causal; pero la segunda hace que sea imposible concebir relaciones causa-efecto entre lo mental y lo físico. Si bien el modelo mecánico presupone que un objeto actúa sobre otro por impacto, donde el impacto se mide por el cambio de posición en un tiempo dado, el dualismo mental-físico implica que la *res cogitans* no ocupa ningún espacio, por lo que es imposible concebir de qué manera una causa física tiene un efecto mental. Aunque el modelo mecánico funciona bien entre objetos extensos en el mundo natural, no afecta a objetos que no son extensos, tales como la sustancia pensante que es el *locus* del conocimiento. Por lo tanto, el resultado neto de la concepción cartesiana de la naturaleza es que el conocimiento acaba siendo un misterio absoluto. Es imposible explicar en qué consiste la semejanza entre la representación y su objeto y, de hecho, cómo llega a producirse.

Si reemplazamos el modelo mecánico de la naturaleza por el orgánico, estos misterios de la epistemología tradicional desaparecen. En primer lugar, no hay dualismo entre lo mental y lo físico dado que ambos son grados de organización y desarrollo de la fuerza vital. Por lo tanto, no hay problema a la hora de explicar la correspondencia entre entidades heterogéneas. La representación del objeto por parte del sujeto no se encuentra en un mundo diferente al del objeto, sino que únicamente es el grado superior de organización y desarrollo de las fuerzas vitales en el mundo objetivo. En segundo lugar, no hay únicamente relaciones causales accidentales entre el sujeto y el objeto, sino lazos más estrechos de identidad en los que cada uno realiza su identidad únicamente en y por medio del otro. Según el modelo orgánico, todo lo que hay en la naturaleza forma parte de un todo orgánico, donde cada parte es inseparable del todo, y donde el todo es inseparable de cada una de sus partes. Ninguna parte posee una naturaleza autosuficiente o independiente en la que conserve su identidad aparte de todo lo demás; por el contrario, cada parte refleja la identidad del todo. Como todas las partes de un todo orgánico, el sujeto y el objeto están internamente relacionados el uno con el otro de esta manera. La conciencia de un objeto que tiene un sujeto desarrolla y realiza las capacidades de un objeto,

de tal manera que la conciencia del objeto no es otra cosa que la *auto*-realización del objeto. Ya que la creatividad artística y la contemplación filosófica son la organización y el desarrollo superior de todas las potencias de la naturaleza, la conciencia que tienen el artista y el filósofo de la naturaleza no es otra cosa que la *auto*-conciencia de la naturaleza por medio del artista y el filósofo.

El concepto orgánico de naturaleza comporta esencialmente un modelo de conexión entre lo mental y lo físico completamente diferente del concepto dominante en la tradición cartesiana. La conexión ya no es simplemente una conexión causal en la que cada término mantiene su identidad independiente de la interacción; por el contrario, es una conexión teleológica en el sentido de que cada término realiza su naturaleza únicamente por medio del otro. Cada término llega a ser lo que es únicamente por medio del otro, hasta el punto de que únicamente llega a estar organizado, actualizado y determinado por medio del otro, de manera que sin el otro sigue siendo embrionario, potencial e indeterminado. Mientras el análisis del conocimiento permanezca anclado en el modelo causal será imposible explicar cómo es posible el conocimiento, porque la actividad ejercida por el sujeto sobre el objeto, o por el objeto sobre el sujeto, afectará a la representación del objeto, con lo que nos facilita conocimiento únicamente de cómo el sujeto afecta al objeto o de cómo el objeto afecta al sujeto, pero no nos da conocimiento del objeto mismo al margen de y con anterioridad a que se produzca la interacción.[18] De ahí que el resultado inevitable a partir del modelo mecanicista de interacción fuera la idea de una cosa en sí misma incognoscible.

Los románticos estaban convencidos de que, gracias al nuevo modelo orgánico de la naturaleza, por fin habían superado la tradicional antítesis entre el idealismo y el realismo. Mantenían que el idealismo y el realismo eran perspectivas unilaterales, siendo ambas verdaderas y falsas: son verdaderas con respecto a una parte del todo, pero son falsas con respecto al todo. Si la naturaleza es un todo orgánico, no es posible decir, con el idealismo, que se encuentra en el *interior* de la conciencia, pero tampoco, con el realismo, que se encuentra completamente en el *exterior* de la conciencia.

En verdad es ambas cosas y ninguna.[19] El todo orgánico está en el interior de la conciencia porque la conciencia es la organización y el desarrollo más elevado de *todas* sus potencias vitales; la conciencia que el filósofo y del artista tienen de la naturaleza es de toda la naturaleza que ha alcanzado la auto-conciencia por medio de ellos, por lo que toda la naturaleza tiene su punto culminante en la creatividad artística y en la contemplación filosófica. El todo orgánico también está en el exterior de la conciencia porque la conciencia humana es tan solo una parte de la naturaleza, la cual existe al margen de, y con anterioridad a, nosotros. Sin la humanidad la naturaleza no culmina su propósito; permanece en estado embrionario, desorganizada e indeterminada; pero de esto no se sigue que no exista. Desde esta perspectiva, así pues, queda demostrado que la idea de una cosa en sí misma es absurda. Así como es verdad que la naturaleza existe al margen de nuestra conciencia de ella, es falso que la naturaleza tenga una naturaleza completa y auto-consciente al margen de nuestra conciencia de la misma; semejante idea no sería más que una abstracción artificial de la idea de un todo orgánico.

9- La cuestión de la libertad

Una pregunta permanece sin respuesta: ¿De qué manera lograron los románticos cuadrar su nueva metafísica con su creencia en la libertad? Parece existir un conflicto irreconciliable entre esa creencia y su panteísmo, según el cual todo ocurre necesariamente de acuerdo con las leyes de la naturaleza. En última instancia, el hecho de que estas leyes sea teleológicas a la vez que mecánicas importa poco. En este respecto, su panteísmo parece idéntico al de Spinoza; pero Spinoza era célebre por su fatalismo así como por su ateísmo. ¿De qué manera, así pues, evitaron los románticos la acusación de fatalismo? Este era un problema que inquietaba profundamente a Friedrich Schlegel, a Schelling y a Novalis, quienes lo trataron en sus clases, anotaciones y borradores desde finales de la década de 1790 hasta principios de la de 1800.[20]

El concepto orgánico de naturaleza de los románticos hacía que fuera imposible para ellos aceptar la solución dada por Kant y Fichte al problema de la libertad. Pues para este concepto es fundamental la convicción en la unidad de la naturaleza, en la unicidad de lo subjetivo y lo objetivo, de lo ideal y lo real. Sin embargo, la solución de Kant y de Fichte al problema de la libertad presuponía un dualismo entre estos ámbitos. Para conservar la libertad, Kant y Fichte postularon un ámbito nouménico por encima y más allá del ámbito fenoménico de la naturaleza; mientras el ámbito nouménico se ajusta a las leyes morales impuestas por la razón, el ámbito fenoménico está gobernado por una necesidad estricta de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Los románticos rechazaron esta solución básicamente por sus implicaciones dualistas. Cuestionaron también los fundamentos de este dualismo: que el ámbito de la naturaleza está gobernado de manera estricta por leyes mecánicas. Y si la naturaleza no obedece únicamente leyes mecánicas, entonces el problema de la libertad y la necesidad tiene que ser repensado.

Fieles a su anti-dualismo, los románticos situaron al yo en la naturaleza, e insistieron en que es un modo de la sustancia única e infinita, una parte del organismo universal. No son menos naturalistas que Spinoza: también ellos afirman que todo está en la naturaleza, y que todo lo que está en la naturaleza respeta sus leyes. Contrariamente a una cierta imagen popular del romanticismo, los románticos no admiten el capricho, la arbitrariedad o la casualidad en la naturaleza. Al contrario, mantienen que todo lo que tiene lugar en la naturaleza ocurre necesariamente, de tal manera que no podría haber sido de otro modo. Además, los románticos no cuestionan que todo lo que ocurre debe ocurrir de acuerdo con leyes mecánicas, de tal manera que para todo evento exista una causa anterior que determina su curso de acción. No difieren de Spinoza porque eximan ciertos eventos de la necesidad mecánica, sino porque someten la necesidad mecánica a leyes orgánicas superiores. No es que haya leyes orgánicas especiales que, de alguna manera, se encuentran fuera de la jurisdicción del mecanicismo; más bien es que el mecanicismo está subordinado al organicismo. Lo mecánico es simplemente un caso limitado de lo teleológico, uno que se deriva

de una perspectiva parcial que únicamente tiene en consideración a las partes en sus relaciones inmediatas las unas con las otras, pero no en su relación con el todo. El mecanicismo considera aquello que les ocurre a determinados eventos bajo ciertas condiciones iniciales, pero en ningún momento se pregunta por los cómos y los porqués de estas condiciones iniciales; en lugar de eso, permite que la serie de causas se precipite en un regreso *ad infinitum*.

Debido a su compromiso con el monismo y con el naturalismo, los románticos no podían admitir una libertad tan radical como la pretendida por Kant y Fichte. Así que ponen en cuestión la posibilidad de una libertad en los dos sentidos defendidos por Kant y Fichte. En primer lugar, el concepto kantiano de libertad como *espontaneidad* según el cual el yo inicia una serie causal sin que exista una determinación por parte de alguna causa previa. En segundo lugar, el concepto fichteano de autoposición, según el cual el yo se hace a sí mismo, no tiene una esencia por naturaleza. Dado que ambos conceptos excluyen cualquier determinación por causas naturales, presuponen el dualismo noúmeno-fenómeno que los románticos rechazan.[21]

Dados su naturalismo y su monismo, y dado su rechazo a la libertad trascendental, podría parecer que los románticos no admiten la libertad. ¿En qué sentido estaban dispuestos a admitir la libertad? Su programa consistía en reconciliar la libertad y la necesidad, mostrar que la verdadera libertad y necesidad no son opuestos, sino que, en última instancia, son lo mismo. Contemplan esta unidad en la naturaleza divina, que es libre en el sentido spinoziano, antes que en cualquier otro lugar: actúa únicamente desde la necesidad de su propia naturaleza. Es sorprendente que mientras Schlegel y Schelling rechazan atribuir libertad a alguna parte de la naturaleza, están de acuerdo en atribuírsela a la naturaleza al completo, a la sustancia divina infinita.[22] Esta sustancia es libre en el sentido de que es *causa sui*: auto-causada y auto-realizada. Como quiera que lo abarque todo no queda nada fuera de ella, por lo que no existen causas externas que la pongan en marcha. Por el contrario, para todo aquello que sea menor que el todo siempre habrá otras partes externas a ellas que determinan su curso de acción de

acuerdo con las leyes necesarias. Es destacable, no obstante, que ni siquiera la sustancia infinita spinoziana es libre en el sentido de la espontaneidad kantiana o en el de la auto-intuición fichteana, ya que ambos conceptos asumen que el yo puede actuar de otra manera, que puede escoger una serie diferente de causas o tener una naturaleza diferente. Para Spinoza, la naturaleza divina no puede ser ni actuar de otro modo sin contradecirse a sí misma.

Aunque Schlegel y Schelling atribuyen libertad *absoluta* únicamente a la naturaleza como un todo, intentan evitar la implicación de fatalismo. A la vez que niegan que el yo es libre como una parte de la naturaleza, afirman que es libre en su unidad con la naturaleza como un todo. Distinguen entre dos perspectivas o puntos de vista: el yo considerado en sus relaciones con otras cosas, que es el yo en tanto individuo, como una cosa distinta a otras; y el yo considerado en sí mismo, al margen de estas relaciones, que es el yo universal, un yo idéntico a todo lo demás. Si el yo individual cae bajo el dominio de la necesidad, el yo universal comparte la libertad divina. Su identidad no se limita a una parte del todo, donde todo está determinado por causas externas; sino que se extiende a la totalidad de todas las cosas, que actúa con libertad, de acuerdo únicamente con la necesidad de su propia naturaleza. La verdadera libertad, así pues, surge al compartir o participar en la necesidad divina, al ver que en todas mis acciones lo divino actúa a través de mí. Esta era la libertad del amor intelectual a Dios de Spinoza, la libertad que reconcilia el yo con la necesidad cuando reconoce su identidad con el universo entero.

Si bien siempre existió esta dimensión spinoziana en la reconciliación romántica de la libertad con la necesidad, sería erróneo limitarla solamente a esta dimensión. Su elemento único y característico procedía de su concepto orgánico de naturaleza. Este concepto reservaba un lugar mayor a la libertad que el sistema de Spinoza principalmente porque convertía a la humanidad en el *télos* de la naturaleza. "El hombre es libre", escribió Friedrich Schlegel, "porque es la más alta expresión de la naturaleza".[23] Si el yo es la organización y el desarrollo más elevado de todas las potencias de la naturaleza, entonces la naturaleza deja de ser un poder externo fuera del

yo, una causa externa que le empuja a actuar. Más bien la naturaleza se convierte en parte del yo porque sus propios fines se logran a través suyo. Si el yo es la más alta expresión de la naturaleza, entonces la naturaleza se contrae hasta los límites del yo mientras el yo se extiende hasta la totalidad de la naturaleza. La reciprocidad de medios y fines significa no sólo que el yo es un medio para los fines de la naturaleza, sino también que la naturaleza es únicamente un medio para el yo. Toda la naturaleza se convierte en el cuerpo orgánico del yo. En cuanto el yo comprende su identidad con la naturaleza, pasa a considerar la determinación por parte de la naturaleza como otra forma de auto-determinación.

Si los románticos tuvieron éxito conservando algún resto de libertad en su universo orgánico, hay que decir que no fue en el sentido radical de libertad con el que muchos de ellos habían comenzado. Tuvieron que abandonar el sentido de libertad como espontaneidad y como auto-posición. Enfrentados a la dramática elección fichteana entre criticismo y dogmatismo optaron por el dogmatismo, afirmando una necesidad universal. Ciertamente se fue produciendo un notable cambio en el ethos romántico a la vez que los días de ardor revolucionario fueron quedando atrás. El lema ya no era cambiar el mundo obedeciendo las demandas de la razón, sino percibir la razón en la naturaleza y la sociedad, reconciliarse uno mismo con su necesidad.[24] Moral y políticamente el matrimonio pretendido por los románticos entre Fichte y Spinoza, entre idealismo y realismo, estaba desequilibrado porque desmerecía el esfuerzo titánico de Fichte y favorecía el estoicismo beatífico de Spinoza. Como todos los matrimonios entre parejas incompatibles, alguno tiene que ceder algo. Se trata del precio que hubo que pagar por una alianza, por lo demás, notable.

Capítulo 9
Kant y los *Naturphilosophen*

1- ¿Una recaída en el dogmatismo?

Probablemente ningún otro aspecto de la *Naturphilosophie* romántica ha despertado más la ira de sus críticos neo-kantianos que su concepto orgánico de la naturaleza. Estos críticos han descartado este concepto como una recaída en el peor tipo de metafísica dogmática. Afirman que viola las restricciones *regulativas* que Kant tan sabiamente colocó en la teleología. Supuestamente, los *Naturphilosophen* románticos, como Schelling, Hegel, Friedrich Schlegel y Novalis, ofrecieron ingenua y dogmáticamente la idea de un organismo como un estado constitutivo. Fieles a su inclinación por la gran especulación y el razonamiento *a priori*, los románticos asumieron temerariamente que la naturaleza es realmente un organismo, y, por lo tanto, no observaron la enseñanza crítica de Kant de que debe ser investigada sólo *como si* fuera una.

¿Realmente los románticos eran tan ingenuos y descuidados? ¿O tenían alguna razón para transgredir los límites kantianos? Y, si lo hacían, ¿qué tan plausible era? Estas son las preguntas principales que deseo discutir aquí. Parte de mi tarea es simplemente exegética e histórica: reconstruir los argumentos de Kant contra el estatuto constitutivo de la teleología y las respuestas románticas a ellos. Al hacerlo, espero demostrar no sólo que los románticos eran conscientes de la necesidad de justificar su nueva metafí-

sica, sino también que desarrollaron una defensa bastante sofisticada de ella.[1] Otra parte de mi tarea es más filosófica: evaluar el caso romántico para determinar si tuvieron una respuesta adecuada a Kant. Mientras sostengo que los románticos tenían un caso más plausible que sus detractores neokantianos, también espero demostrar que su respuesta a Kant es, en última instancia, inadecuada e incapaz de igualar el escepticismo más profundo que subyace a la doctrina regulativa de Kant. Sin embargo, quedará claro que esto no les da derecho a los neokantianos para la complacencia y repetir "se los dije". El problema es que la *Naturphilosophie* surgió de una *aporía* profunda en el sistema kantiano: es decir, su falta de explicación de la interacción entre lo intelectual y lo sensible, lo noumenal y lo fenomenal. De hecho, el argumento más interesante y plausible de los románticos para su concepto orgánico de la naturaleza explota una estrategia kantiana muy común: proporcionar algo así como una *deducción trascendental* de la idea de un organismo. En otras palabras, pretende mostrar que la condición constitutiva de la idea de un organismo es la condición necesaria de la posibilidad de la experiencia. Cualesquiera que sean los méritos de un argumento tan audaz y difícil, los detractores neokantianos de la *Naturphilosophie* no lo han reconocido, y mucho menos lo han evaluado.

Si hay alguna moral general involucrada en mi revisión de estas viejas disputas, es que tenemos que romper con los dos modelos dominantes del idealismo y el romanticismo post-kantianos, que estos movimientos marcan una progresión o un declive de Kant. El modelo neo-kantiano de una recaída irresponsable en el dogmatismo metafísico y el modelo neo-hegeliano de la inevitable marcha hacia la sabiduría absoluta carecen de valor al evaluar las complejidades filosóficas de estas disputas. Desgraciadamente, al final del día el compromiso filosófico es tan difícil como cualquier decisión en la vida: tenemos que comparar los inconmensurables, hacer jugar una *aporía* contra otra, y luego dar un salto. En el caso de Kant contra los *Naturphilosophen*, tenemos que cambiar las dificultades de los dualismos kantianos contra los peligros de la especulación romántica. ¿Cuál es mejor y cuál peor? Por caso, no puedo encontrar una respuesta clara.

2- El estereotipo neokantiano

Antes de comenzar a considerar los argumentos kantianos contra la teleología y la respuesta romántica a tales argumentos, permítanme primero poner en evidencia un asunto básico: la relación de Kant con la *Naturphilosophie*. Hasta el día de hoy el nombre de Kant todavía se invoca como un talismán para asustar el espectro de la *Naturphilosophie*. Entre algunos historiadores prominentes de la ciencia, Kant todavía se ve como el amigo de la ciencia natural y como el enemigo de la especulación metafísica; su doctrina regulativa es, de hecho, sostenida como la verdadera piedra de toque de la propiedad científica.[2] Es cierto que hay cierta base para una lectura positivista de Kant. Kant condenó la metafísica del materialismo vital, una doctrina central para la mayoría de los *Naturphilosophen*, y subrayó que la filosofía debe permanecer dentro de los límites de la experiencia posible. En ningún otro lugar es esta faceta proto-positivista de Kant más evidente que en sus críticas cáusticas sobre *Ideen zur eine Philosophie der Geschichte der Menschheit* de Herder.[3]

Sin embargo, esta interpretación es un estereotipo simplista. Destaca un aspecto de un cuadro mucho más complejo, cuyos otros aspectos acercan a Kant a los *Naturphilosophen*. Hay, al menos, tres problemas con la interpretación neo-kantiana.

En primer lugar, en aspectos fundamentales, Kant fue el padre de la *Naturphilosophie*. Su teoría dinámica de la materia en la *Metaphysische Anfängsgründe der Naturwissenschaften* fue una influencia formativa sobre la primera generación de los *Naturphilosophen*, especialmente, Schelling, Eschenmayer, H. F. Link y A. N. Scherer. Estos pensadores tomaron la teoría dinámica de Kant un paso más allá aplicándola a la nueva química y a los recientes descubrimientos en electricidad y magnetismo.[4] Además, las visiones metodológicas de Kant, especialmente su demanda de unidad sistemática y su insistencia en los principios sintéticos *a priori*, también fueron muy importantes para algunos *Naturphilosophen*. De hecho, es un tanto irónico encontrar a los neokantianos criticando a los *Naturphilosophen* por la especulación y la construcción de sistemas *a priori* cuando gran parte de

su inspiración para estas actividades ¡vino del propio Kant! Incluso, el método de analogía, por el que la *Naturphilosophie* había sido tan severamente criticada, tiene sus raíces kantianas. Fue Herder quien, en primera instancia, había dado el ejemplo para el uso de este método; pero Herder simplemente siguió los pasos de su maestro, el autor de la *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*.[5]

En segundo lugar, la doctrina reguladora de Kant no fue el fundamento de la investigación fisiológica y biológica a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, como se ha argumentado a veces.[6] Más bien ocurrió lo contrario. Es sorprendente que prácticamente todos los notables fisiólogos alemanes de finales del siglo XVIII –Albrecht von Haller, J. F. Blumenbach, K. F. Kielmeyer, C. F. Wolff, Alexander von Humboldt– concibieran los poderes vitales como agentes causales más que como principios regulativos.[7] Su objetivo era hacer para el mundo orgánico lo que Newton había hecho por lo inorgánico: determinar sus leyes fundamentales del movimiento. Aunque abandonaron el conocimiento de las causas de estas leyes, al igual que Newton quien se había negado a especular sobre la causa de la gravedad, todavía veían estas causas como agentes vitales detrás del crecimiento orgánico.

En tercer lugar, el propio Kant era profundamente ambivalente acerca de sus doctrinas regulativas.[8] En ninguna parte son más evidentes sus vacilaciones que en el "Apéndice de la Dialéctica Transcendental" de la primera *Kritik*. Aquí Kant rechaza explícitamente el estatus meramente hipotético y heurístico de los principios de la sistematicidad de la naturaleza y afirma expresamente que debemos asumir que *hay* un cierto orden sistemático en la naturaleza, de modo que el concepto de unidad de la naturaleza es "inherente en los objetos" (*Den Objekten Selbst Anhängend*).[9] Asumir la posición de proceder, simplemente, según un como si, argumenta Kant, no es suficiente para justificar o motivar la investigación.[10] Kant desdibuja, entonces, su distinción entre lo regulativo y lo constitutivo, y de hecho, entre la razón y el entendimiento, sugiriendo que la suposición de sistematicidad es necesaria para la aplicación de las categorías mismas. Sin la idea de unidad sistemática, dice, no habría "empleo coherente del entendimiento", ni siquie-

ra un "criterio suficiente de la verdad empírica".[11] Hasta cierto punto, el mismo equívoco se extiende a la *Kritik der Urteilskraft* misma, donde Kant a veces afirma que no podríamos tener una experiencia coherente en absoluto sin la aplicación de las máximas del juicio reflexivo.[12]

Por todas estas razones, no me parece aconsejable hacer una distinción aguda y rápida entre la *Naturphilosophie* y la tradición de la fisiología y la biología alemanas, como si la *Naturphilosophie* fuera una metafísica corrupta haciendo alarde de las directrices regulativas de Kant y como si la fisiología y la biología fueran ciencias empíricas duras a las cuales les presta atención. En última instancia, sólo hay una distinción de grado, y no de especie, entre Schelling, Hegel y Novalis, por un lado, y Blumenbach, Kielmeyer y Humboldt, por el otro. Cualquier distinción cualitativa subestima no sólo la profunda influencia de Kant en la *Naturphilosophie*, sino también la profunda tensión entre las restricciones regulativas de Kant y la fisiología de finales del siglo XVIII. Peor aún, exagera la dimensión especulativa y *a priori* de la *Naturphilosophie*, como si no tuviera ninguna relación con la observación y la experimentación, mientras menosprecia los intereses metafísicos de quienes se dedican a la observación y la experimentación.

Es uno de los aspectos más desafortunados del legado neo-kantiano que, durante generaciones, ha logrado retratar a la *Naturphilosophie* como una aberración de la verdadera ciencia, la cual sigue el camino de la experimentación y la observación. Afortunadamente, en las últimas décadas ha quedado claro que este cuadro es profundamente anacrónico. No puede llegar a un acuerdo con algunos hechos muy básicos: que no hubo una clara distinción entre la filosofía y la ciencia en este período, y que no existía una ciencia empírica pura limitada a la observación y la experimentación. A fines del siglo XVIII y principios del XIX, la *Naturphilosophie* no era una perversión metafísica de, o derivada desde, la ciencia empírica "normal" o una desviación de ella. Antes bien, era la ciencia normal en sí. Desde nuestra perspectiva contemporánea es difícil imaginar a un científico que sea, al mismo tiempo, poeta y filósofo. Pero, esto es, justamente, lo que hace tan fascinante y desafiante la *Naturphilosophie*, que debe entenderse en el contexto de su propio tiempo como la ciencia de su época.

3- Los argumentos de Kant para la restricción regulativa

Cualesquiera que sean las dudas y motivaciones de Kant sobre la doctrina regulativa, no cabe duda de que, al menos en algunas ocasiones, la sostenía. Por ello, Kant repetidamente insiste en la tercera *Kritik* que la idea de un propósito de la naturaleza tiene sólo una validez regulativa. Fue sobre este punto muy importante, por supuesto, que Kant entró en conflicto con los *Naturphilosophen*. Aunque compartieron un concepto muy similar del propósito de la naturaleza, Kant negaba, mientras los *Naturphilosophen* afirmaban, su condición constitutiva. Entonces, surge la pregunta: ¿Por qué los románticos hicieron esta suposición frente a la crítica kantiana del conocimiento?

Para valorar la legitimidad del caso, primero es necesario considerar el desafío que los enfrenta: los poderosos argumentos de Kant para el estatus regulativo de la teleología. Hay, al menos, tres argumentos de este tipo, que en algunos aspectos se ensamblan entre sí. Cabe destacar que dos de estos argumentos aparecen en su forma más explícita, no en el *Kritik der Urteilskraft*, sino en dos obras oscuras de la década de 1780: la *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften* de 1786, y el ensayo "Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie" de 1788.[13] También es interesante observar que algunos de estos argumentos fueron, al menos implícitamente, dirigidos contra la *Naturphilosophie*, dado que su objetivo era el materialismo vital de Herder en su *Ideen zur einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*, un trabajo fundamental para la generación romántica.[14]

Es importante ver que los argumentos de Kant contra la teleología se refieren a un concepto muy específico: lo que Kant llama un "propósito natural" (*Naturzweck*). Este concepto está explícitamente definido en el §65 de la *Kritik der Urteilskraft*, un texto fundamental para la propia concepción romántica de la teleología. Algo es un propósito natural, explica Kant, sólo si satisface dos condiciones esenciales. Primero, debe tener *unidad orgánica*, donde cada parte es inseparable del todo, y donde la misma idea del todo determina el lugar de cada parte dentro de él. En segundo lugar,

debe ser *auto-generador* y *auto-organizador*, de modo que todas sus partes son recíprocamente la causa y el efecto del otro, y de modo que no tiene ninguna causa externa. Kant sostiene que esta segunda condición también es necesaria, ya que la primera condición por sí sola (unidad orgánica) no es suficiente para considerar algo como un propósito natural, dado que también puede ser satisfecho por una máquina. Sólo las cosas que también cumplen la segunda condición son propósitos naturales porque ellos se producen a sí mismos y no tienen alguna causa externa o artífice externo.

El análisis de Kant del concepto de un propósito natural fue decisivo para los románticos, quienes aceptaron sus dos puntos principales. Su concepto orgánico de la naturaleza comenzó con el concepto de naturaleza de Kant, y luego lo generalizó para la naturaleza como un todo. Toda la naturaleza, entonces, es un enorme propósito natural que consiste en miles de propósitos naturales más pequeños. De acuerdo con este concepto, no hay diferencias fundamentales en especie entre lo ideal y lo real, lo mental y lo físico, ya que son sólo diferentes grados de organización y desarrollo de la fuerza viva. La mente es materia más organizada y desarrollada, y la materia es mente menos organizada y desarrollada. Es importante ver que tal concepto orgánico no revoca lo mecánico, cuyas leyes permanecen vigentes como siempre; sino ver lo mecánico como un caso limitante de lo orgánico. Mientras que lo orgánico explica las partes de la naturaleza con respecto al todo, lo mecánico trata simplemente estas partes en relación unas con otras, como si fueran de algún modo autosuficientes. Lo mecánico explica un acontecimiento dado por acontecimientos anteriores que actúan sobre él, y así sucesivamente *ad infinitum*; lo orgánico explica por qué estas partes actúan unas sobre otras.

Por supuesto, es sólo este vuelo de fantasía especulativa cuyas alas Kant estaba tan decidido a cortar. El conflicto entre Kant y los *Naturphilosophen* no podía ser más claro y preciso: Kant negaba y afirmaban la validez constitutiva del concepto de un propósito natural. La negación de Kant trabaja contra la aplicación del concepto en una escala macro o microcósmica.

El primer argumento de Kant en contra de dar un estatuto constitutivo a la idea de un propósito natural, que aparece en su forma más detallada en

el ensayo "Über den Gebrauch", es esencialmente escéptico. Afirma que no tenemos *medios de saber* si los objetos en la naturaleza, como los vegetales y los animales, tienen realmente un propósito; en otras palabras, no tenemos manera de probar que tales objetos son realmente organismos y no sólo máquinas muy complejas. Según Kant, entendemos el poder de actuar desde los propósitos sólo a través de nuestra propia experiencia humana, y más específicamente, cuando creamos algo según nuestra voluntad, que consiste en "el poder de producir algo según una idea" (VIII, 181). Si, por lo tanto, algo no puede actuar de acuerdo con las ideas, no tenemos derecho a suponer que tiene el poder de actuar según fines. Por lo tanto, el concepto de un propósito natural, de un ser que actúa con un propósito pero que no tiene voluntad, es "completamente ficticio y vacío" (*völlig erdichtet und leer*) (181).

En tal conclusión, Kant no está diciendo que el concepto es completamente *sin sentido* y, en ese caso, difícilmente podría tener siquiera un estatus regulativo, sino sólo que no tiene ninguna referencia. Su punto es simplemente que sólo conocemos acerca del propósito en los casos de seres que actúan con voluntad y entendimiento, y que por lo tanto no podemos hacer afirmaciones verificables sobre el propósito de seres que no tienen voluntad y entendimiento. En pocas palabras, el argumento de Kant es que la intencionalidad, en el sentido de fin consciente o acción dirigida a objetivos, es el *criterio* del propósito, y que tal criterio no puede ser satisfecho debido a los límites intrínsecos del conocimiento humano.

El segundo argumento de Kant, que aparece en el §68 de la tercera *Kritik*, podría llamarse su estratagema anti-frankenstein. Este argumento consiste en una simple aplicación del principio central de la filosofía crítica, o lo que él llama el principio detrás de su "nuevo método de pensamiento".[15] De acuerdo con este principio, que Kant repite explícitamente en el §68, "para mantener el estudio de la naturaleza en su mecanismo firmemente sujeto a lo que podamos someter a nuestra observación o a experimentos de modo tal que pudiésemos producirlo nosotros mismos igual que la naturaleza, o por lo menos a semejanza de las leyes; pues sólo puede comprenderse cabalmente cuanto puede hacerse y llevarse a cabo por uno mismo según

conceptos".[16] Este principio significa que los organismos son incomprensibles para nosotros, argumenta Kant, porque no lo tenemos dentro de nuestros medios para crearlos o producirlos. Podemos crear una cosa *material*, tal como la naturaleza puede producir una. Pero, no tenemos poder para producir la estructura infinitamente compleja de un organismo. Por lo tanto, si sólo sabemos lo que podemos producir, y si no podemos producir organismos, se deduce que no podemos conocer organismos.

El tercer argumento de Kant está dirigido contra el hilozoísmo o el materialismo vital, la doctrina de que la materia consiste en *vis viva* o fuerza viva. Para atribuir propósitos naturales a los seres vivos, no es necesario ser un hilozoísmo, porque es posible sostener que tales propósitos son solamente características de la materia *viva* u *orgánica*. El hilozoísmo es la tesis más fuerte de que la fuerza viva es esencial para la materia como tal; por lo tanto, implica que no hay diferencia entre lo orgánico y lo inorgánico. Sin embargo, el hilozoísmo es suficiente, aunque no necesario, para justificar la adscripción de propósitos a las cosas, pues sostiene que las fuerzas vivas tienen un propósito.

El argumento de Kant contra el hilozoísmo procede de su análisis de la materia en el *Anfangsgründe*. De acuerdo con su segunda ley de la mecánica, la ley de la inercia, todo cambio en la materia debe tener una causa externa, es decir, persiste en el reposo o en el movimiento, en la misma dirección y con la misma velocidad, a menos que haya alguna causa externa para hacer que cambie su dirección y velocidad (IV, 543). Esta ley implica, por lo tanto, que los cambios en la materia no pueden ser *internos*, o que la materia no tiene fundamentos *intrínsecos* de determinación. Esto significa para Kant que la materia es esencialmente *sin vida*; porque él define la vida como la facultad de una substancia para actuar desde un principio *interno*, su poder de cambiarse *a sí misma*. Kant insiste, vehementemente, en que la propia posibilidad de la ciencia natural descansa en reconocer plenamente estas implicaciones de la ley de la inercia; en su opinión, el hilozoísmo es, en el mejor de los casos, especulativo y, en el peor, antropomórfico; por lo tanto, lo condena como nada menos que "der Tod aller *Naturphilosophie*".

La polémica de Kant contra el hilozoísmo parece ser ambigua, vacilante e inestable entre dos argumentos muy diferentes: (1) atribuir vida a cosas materiales es un *sin sentido* porque es contrario a la idea misma de la materia, y (2) atribuir vida a cosas materiales es *problemático* porque no podemos *saber* si tienen realmente propósito. La primera disputa significaría que la teleología es una *ficción*, mientras que la segunda le daría un estatus *hipotético*. Aunque Kant efectivamente sostiene ambas afirmaciones en conflicto, la tensión sólo es evidente porque se dirigen contra dos versiones muy diferentes del hilozoísmo, que él mismo distingue (§65, V, 374-375 y §73, V, 394-395). La primera disputa se dirige contra la doctrina de que la materia como tal o por su misma naturaleza es viviente. Kant sostiene que esta doctrina es totalmente contraria a la esencia de la materia, la cual es la inercia. La segunda disputa está dirigida contra la doctrina de que, aunque la materia misma no es viviente, *todavía hay una fuerza viva o sustancia dentro de ella* que de alguna manera dirige y organiza su actividad. Contra esta doctrina Kant elabora dos puntos: primero, no tenemos evidencia empírica de que exista tal principio en la materia, porque la experiencia sólo valida la ley de la inercia; y, segundo, el concepto de una fuerza viva inherente a la materia es esencialmente circular, porque explicamos sus apariencias apelando a la fuerza viva y luego explicamos la fuerza viviente por sus apariencias.

Sobre la base de estos argumentos, Kant concluye que el concepto de un organismo o un propósito natural sólo tiene un estatus regulativo. Para evitar algunos malentendidos comunes, es importante ver, precisamente, lo que significa esa conclusión. Con excepción de la versión más radical del materialismo vital, Kant no está diciendo que este concepto es sólo una ficción, como si fuera falso que haya organismos en la naturaleza. Lo que está diciendo es que este concepto sólo tiene un estatus *problemático*; en otras palabras, no tenemos *evidencia* o *razón* para asumir la existencia o no existencia de propósitos naturales. Si bien es posible que haya tales propósitos, también es posible que no haya ninguno en absoluto, porque podrían ser, como todos sabemos, realmente sólo máquinas muy complicadas. Fiel a su vocación como filósofo crítico, cuyo único objetivo es determinar los lími-

tes de nuestros poderes cognitivos, Kant no afirma ni niega el status *sui generis* de los organismos; Alternativamente, ni afirma ni niega la posibilidad de mecanismo. Así, él declara explícitamente en el §71 de la tercera *Kritik*: "De ningún modo podemos probar la imposibilidad de la generación de los productos naturales organizados por el simple mecanismo de la naturaleza (...)"[17] (V, 388). Cuando Kant niega la posibilidad de una explicación mecánica completa de los organismos, cuando él célebremente niega que nunca habrá un Newton para explicar el crecimiento de una sola hoja de hierba, no lo hace porque piensa que los organismos son extramecánicos –sería una afirmación dogmática del conocimiento– sino sólo porque Kant piensa que es una *limitación necesaria del entendimiento humano* que no podemos comprender plenamente un organismo mecánicamente y que debemos recurrir a la teleología para hacerlos comprensibles para nosotros mismos.

4- La primera línea de defensa

¿Cómo se defendieron los *Naturphilosophen* contra esta serie de argumentos?[18] Su primera estrategia sería disminuir el tamaño de su objetivo, purgando el concepto de un propósito natural de todas sus asociaciones teológicas tradicionales. Schelling, Hegel, Schlegel y Novalis no deseaban retener o revivir la vieja noción metafísica de la providencia, según la cual todas las cosas en la naturaleza siguen un plan divino. Más bien, creían que su teleología es completamente intrínseca, limitada a los fines de la naturaleza misma. Según su punto de vista, la naturaleza es un fin en sí misma, y el propósito de toda la naturaleza no es realizar ningún fin más allá de sí mismo.

Si bien esta estrategia marca un punto importante–que la teleología no necesita llevar el bagaje tradicional de la físico-teología– todavía no rompe los principales argumentos de Kant. Aunque Kant a veces escribió que el concepto de propósito objetivo de la naturaleza condujo inevitablemente a una físico-teología (§75, V, 398-399), la fuerza de sus argumentos está diri-

gida contra el concepto de un propósito natural (*Naturzweck*) y, por lo tanto, contra la idea de que la naturaleza solo es *auto*-generadora y *auto*-organizadora. De ahí que su objetivo fuera, de hecho, la doctrina central de los *Naturphilosophen*: una teleología inmanente.

Limitando la cuestión al ámbito de la naturaleza misma, parece que los *Naturphilosophen* podían todavía evitar los argumentos de Kant. Todo lo que tendrían que hacer es señalar que el concepto de un propósito natural no necesita involucrar ninguno de los supuestos temibles que Kant le atribuye. Más específicamente, podrían replicar dos respuestas a Kant. En primer lugar, podrían sostener que la idea de un propósito natural no implica necesariamente intencionalidad, es decir, la atribución de una *voluntad* a un ser vivo. Afirmar que un objeto es un propósito natural no es asumir que hay alguna intención detrás de su creación, y menos aún que hay algún tipo de voluntad dentro del objeto mismo. Más bien, todo lo que significa es que el objeto es una unidad orgánica, donde la idea del todo precede a sus partes, y donde las partes interactúan mutuamente, la causa y el efecto del otro. Estas son, de hecho, las características necesarias y suficientes de un propósito natural en la propia explicación de Kant de ese concepto. Así, en sus propios términos no necesitaría demostrarse la existencia de intencionalidad.[19] En segundo lugar, los *Naturphilosophen* podrían también cuestionar que la idea de materia viva implica que hay algo de *alma* o *espíritu* dentro de la materia misma que de alguna manera dirige y organiza su crecimiento. Es importante ver que, como Kant, los *Naturphilosophen* también se oponían a cualquier forma de animismo y vitalismo que postulaba alguna fuerza *sobrenatural* o sustancia inmaterial detrás del crecimiento orgánico. Como casi todos los fisiólogos de finales del siglo XVIII, ellos también querían evitar el dilema del materialismo versus el vitalismo.[20] Si bien sostenían que el materialismo es demasiado reductivista porque no puede explicar la estructura *sui generis* de los organismos, también rechazaron el vitalismo porque es demasiado oscurantista, el cual implica un recurso a alguna fuerza oculta o agencia sobrenatural.[21]

Es importante ver que la teleología de los *Naturphilosophen* es ante todo una forma de explicación holística. Implica un paradigma o concepto de

explicación muy diferente de aquel paradigma mecanicista. Afirma que explicar un objeto por su propósito natural es explicarlo holísticamente, donde el propósito es la idea del todo. Todo esto es una unidad orgánica, irreductible a sus partes, cada una de las cuales es inteligible sólo desde su lugar dentro del todo. Tal explicación holística es lo opuesto a la explicación mecánica, la cual implica un concepto antitético del todo. Según este concepto, el todo es la mera suma total de sus partes, cada una de las cuales es autosuficiente aparte del todo. La diferencia entre estas formas de explicación equivale, entonces, a dos concepciones diferentes de todo-parte. O bien el todo precede a sus partes o las partes preceden al todo. Esta es la diferencia entre lo que Kant llama un *totum* o *compositum*,[22] o, en el lenguaje de la tercera *Kritik*, un universal sintético o analítico.

Todo esto hace, después de todo, que parezca como si realmente no existiera ninguna disputa entre Kant y los *Naturphilosophen*. Kant niega la atribución de propósito a los objetos en la naturaleza sólo en un muy sentido fuerte, el cual supone la existencia de intencionalidad o poderes espirituales en la naturaleza, mientras que los *Naturphilosophen* lo están afirmando en un sentido más débil, el cual no tiene tales implicaciones. Además, Kant está de acuerdo con los *Naturphilosophen* en que las explicaciones teleológicas son irreductibles a las mecánicas.[23]

Pero las apariencias de dulce armonía aquí son muy engañosas. Concluir que no hay diferencias entre Kant y los *Naturphilosophen* sería demasiado precipitado. No se apreciaría toda la fuerza de los argumentos de Kant, y de hecho el punto principal en cuestión entre él y los *Naturphilosophen*. Para ver por qué, echemos un vistazo más de cerca al *status controversiae*.

5- Los límites de la experiencia

Aunque los *Naturphilosophen* niegan que el concepto de un propósito natural se refiera a algún tipo de sustancia oculta o poder sobrenatural, todavía le dan algún estatus ontológico o referencia objetiva. No es que la teleología sea *sólo* una forma distintiva de explicación, que sea lógicamen-

te irreducible al mecanismo. Por el contrario, la teleología tiene un estatuto constitutivo, una referencia objetiva, en dos aspectos fundamentales. En primer lugar, se refiere a una estructura distintiva, función o forma de lo orgánico; en segundo lugar, denota una fuerza detrás de esta estructura, función o forma. Esta fuerza, ciertamente, no es sobrenatural, y menos aún es una especie de entidad; sino que es una forma de agencia causal, una fuerza cuyas manifestaciones son estructuras orgánicas, funciones o formas.

Por supuesto, son precisamente estas suposiciones ontológicas las que Kant impugna. Duda no sólo de que existe un tipo específico de agente causal detrás del crecimiento orgánico, sino también de que existe una estructura, forma o función distintiva de un organismo. La cuestión principal detrás de su doctrina regulativa es, precisamente, suspender ambos supuestos. Por lo tanto, incluso si abandonamos la ontología de los espíritus vitales y las fuerzas sobrenaturales, Kant todavía está en desacuerdo con los *Naturphilosophen*.

Para ser más precisos, Kant podría admitir que la idea de un propósito natural no implica ninguna suposición acerca de una intención, alma o espíritu. Además, podía reconocer, como de hecho insiste, que la idea de un todo en un propósito natural es irreductible a sus partes. Sin embargo, aunque haga estas concesiones, Kant todavía discute que el concepto de un propósito natural tiene validez objetiva. Pues, aunque las explicaciones teleológicas sean lógicamente irreductibles a las mecánicas, todavía tenemos que preguntarnos: ¿Qué derecho tenemos de suponer que estas explicaciones se refieren a alguna forma única de estructura o causalidad en el mundo natural? Después de todo, Kant insiste en que la teleología es un método necesario para explicar la naturaleza *para nosotros*, dadas las limitaciones de nuestra comprensión humana; en otras palabras, no podemos saber si realmente hay estructuras, funciones o formas únicas en la naturaleza que son irreductibles a causas mecánicas. Por lo que sabemos, los organismos pueden ser simplemente mecanismos muy complicados. Una vez más, Kant era bastante explícito y enfático sobre este punto: "De ningún modo podemos probar la imposibilidad de la generación de los productos naturales

organizados por el simple mecanismo de la naturaleza (...)" (§71, V, 388).[24]

La primera respuesta sencilla y natural al desafío de Kant es afirmar que la observación y el experimento confirman la existencia de estructuras o formas vivientes únicas. A finales del siglo XVIII, esta línea de razonamiento era muy frecuente entre algunos de los principales fisiólogos de Alemania: pensadores como J. F. Blumenbach, C. F. Wolff y K. F. Kielmeyer, que influyeron profundamente en el desarrollo de la *Naturphilosophie*.[25] Blumenbach, Wolff y Kielmeyer sostuvieron que es posible proporcionar evidencia empírica convincente de que algunos seres vivos realmente se generan y se organizan a sí mismos. Su confianza es fácilmente comprensible una vez que se coloca en contexto histórico. Durante la primera mitad del siglo XVIII hubo dos teorías fundamentales sobre el origen y el desarrollo de la vida: la *preformación* y la *epigénesis*.[26] Según la preformación, los organismos ya están preformados en el embrión y su desarrollo implica poco más que un aumento de tamaño. Sin embargo, según la *epigénesis* los organismos originalmente sólo existen como "gérmenes" incipientes o "semillas", y su desarrollo consiste en la generación actual de la estructura y organización características de un organismo. Hacia finales del siglo XVIII, la teoría de la preformación había sido severamente desacreditada, principalmente porque no podía explicar los numerosos hechos empíricos acumulados en su contra: por ejemplo, por mencionar el hecho más destacado, la regeneración de los pólipos de agua dulce. Por lo tanto, en su influyente sección "Über den *Bildung*strieb", Blumenbach confesó que tuvo que abandonar su anterior lealtad a la preformación debido al gran peso de las pruebas experimentales en su contra, que luego procedió a describir con gran detalle.[27] Y, en su famosa disputa con Albrecht Haller, Wolff sostenía que su teoría de la *epigénesis* no descansaba en la falaz inferencia de que lo que no podía observarse (un embrión preformado) no existía, como Haller insinuaba, sino en la simple observación de lo que existía. Después de hacer meses de minuciosas observaciones, Wolff concluyó que vio bajo su microscopio nada menos que la *generación* de tejido intestinal en embriones de pollo; No había estructura preformada observable en ninguna parte; y todo lo que podía verse era la formación de una masa incipiente en una

estructura diferenciada. Así, según Wolff, los que negaban la *epigénesis* estaban en la misma situación embarazosa que los críticos de Galileo: simplemente se negaron a mirar a través del microscopio.[28]

Estos acontecimientos son sorprendentes y dramáticos, y son cruciales para explicar el surgimiento del concepto orgánico de la naturaleza entre los *Naturphilosophen*. Sin embargo, ellos no necesitan ser intimidados por un kantiano. Imperturbables, los *Naturphilosophen* mantendrán que, aunque la observación y el experimento demuestren que algo es autoorganizado sin una estructura preformada, esto todavía no prueba que sea un propósito natural. El problema es que, por lo que sabemos, la cosa podría todavía estar actuando por completo debido a causas mecánicas. La atribución de propósitos a la naturaleza implica que *hay* alguna otra forma de causalidad no estrictamente reducible a un mecanismo; pero ninguna cantidad de experiencias puede ser suficiente para excluir completamente el funcionamiento de causas mecánicas ocultas. Por supuesto, una de las razones por las que los fisiólogos y los *Naturphilosophen* infirieron la existencia de un propósito natural de sus observaciones es que creían que ya habían refutado el mecanicismo. Debido a que tenían argumentos independientes contra el mecanicismo, creían que podían excluir con seguridad la posibilidad de que la autogeneración y la autoorganización surgieran de causas mecánicas ocultas. Por lo general, hicieron dos tipos de argumento contra el mecanicismo. Primero, afirmaron que la estructura de un organismo es demasiado compleja para haber surgido de causas mecánicas por sí solas. En segundo lugar, sostenían que un propósito natural es muy diferente de un mecanismo porque implica que un objeto es la causa de sí mismo, mientras que el mecanicismo implica que todas las causas son externas a una cosa.

Sin embargo, ninguno de estos argumentos es concluyente. Ambos hacen inferencias inválidas –y, de hecho, el tipo mismo de inferencias dogmáticas que Kant expone en la tercera *Kritik*. La primera supone que, porque no podemos *concebir* la estructura que surge de causas mecánicas, no podríamos haberlo hecho, lo cual es hacer una inferencia dogmática desde los límites de nuestros poderes cognitivos hacia lo que debe existir. El segundo

supone que, como el concepto de un propósito implica una forma de explicación diferente de la del mecanicismo, debe, por lo tanto, referirse también a un tipo especial de estructura o causa; pero este es el punto que Kant cuestiona cuando sostiene que el concepto de un propósito tiene un estatus estrictamente problemático. Aunque el mismo Kant argumenta que no podemos usar el mecanicismo para explicar el organismo, lo hace por una razón muy diferente a la de los *Naturphilosophen*: no es debido a una presunta comprensión de la naturaleza objetiva de los organismos, sino a la limitación de nuestros poderes de conocimiento. Sin embargo, los *Naturphilosophen* eran dogmáticos en su crítica del mecanicismo, dado que asumieron que la imposibilidad de explicar un organismo según causas mecánicas proviene de la naturaleza objetiva de un organismo en sí mismo. Por lo tanto, excluyeron la misma posibilidad que Kant quería mantener abierta: que los organismos, por lo que sabemos, todavía podrían ser producidos por mecanismo.

6- La deducción trascendental de lo orgánico

Como he explicado la controversia hasta ahora, parece que Kant ha superado a los *Naturphilosophen*, los cuales, después de todo, eran culpables de dogmatismo. Aunque quizás no eran tan ingenuos como los neo-kantianos los retrataron, su defensa de la *Naturphilosophie* todavía no puede ofrecer justificación del estatus constitutivo a la idea de un organismo. Los kantianos, al parecer, pueden seguir usando sus pelucas, maquillándose y peinándose con delicadeza.

Pero este no es el final de la historia, cuyo capítulo más interesante e importante aún queda por saber. Ahora, es necesario considerar la racionalidad fundamental de los románticos para la *Naturphilosophie*, un argumento implícito en todos sus escritos sobre la naturaleza, y que si preguntamos habría sido explícitamente dado por todos ellos. Para entender este argumento es necesario retroceder en la historia y reconstruir el contexto detrás del desarrollo de la visión orgánica de la naturaleza a finales de la

década de 1790. Gran parte de ese contexto fue establecido por la crítica temprana de la filosofía de Kant, y especialmente por la reacción contra sus dualismos.

Muchos de los primeros críticos de Kant lo acusaron de que sus dualismos, a pesar de la razón inicial para ellos, le hicieron imposible resolver sus propios problemas.[29] Según Solomon Maimon,[30] cuya reacción era típica e influyente, los dualismos de Kant eran tan severos que socavaban cualquier intento de responder a la cuestión central de la filosofía trascendental: "¿Cómo es posible el conocimiento sintético *a priori*?" Si el entendimiento y la sensibilidad son facultades heterogéneas –si el entendimiento es una facultad activa, puramente intelectual, que está más allá del espacio y del tiempo, y si la sensibilidad es una facultad pasiva, puramente empírica, que está dentro del espacio y del tiempo– entonces ¿cómo interactúan entre sí para producir conocimiento? Kant había insistido en que debía haber un intercambio más íntimo entre estas facultades para que el conocimiento fuera posible: "Los conceptos sin intuiciones están vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegos", como él lo puso en un célebre lema –aunque él los había dividido tan radicalmente que cualquier intercambio entre ellos parecía imposible. El problema aquí, sostuvo Maimon, era análogo a la dificultad clásica de Descartes con respecto a su dualismo mente-cuerpo, y de hecho tan severo como éste.

Fue, en este contexto, que los *Naturphilosophen* desarrollaron primero su propio concepto orgánico de la naturaleza. Una de las principales motivaciones detrás de este concepto fue superar los dualismos problemáticos de Kant, y así resolver el problema sobresaliente de la filosofía transcendental. Los jóvenes románticos sostuvieron que es posible unir estos dualismos sólo dando un estatus constitutivo al concepto de un organismo. Por supuesto, el propio Kant ya había preparado el terreno para tal argumento en la tercera *Kritik* proponiendo que el concepto de un organismo media entre lo noumenal y lo fenoménico. El único punto de fusión entre él y los *Naturphilosophen*, entonces, concernía al estado regulativo versus el estado constitutivo de este concepto. Pero aquí los *Naturphilosophen* insistirían en que la propia filosofía trascendental exigía dar a este concepto un estatus

constitutivo; pues sólo bajo la suposición de que *hay* un organismo es posible explicar la *interacción* real entre lo subjetivo y lo objetivo, lo ideal y lo real, lo noumenal y lo fenoménico. Dejar el concepto con un estatus puramente regulativo simplemente dejó el misterio de su interacción real. Por lo tanto, por estas razones, los *Naturphilosophen* creyeron que el concepto de un organismo tenía su propia deducción trascendental: era nada menos que una condición necesaria de la experiencia posible. Aquí volvemos a ser testigos de un fenómeno, a menudo visto en la historia del pensamiento postkantiano: que era necesario trascender los límites de Kant para resolver sus propios problemas.[31]

Es importante añadir que este argumento trascendental en favor de un organismo no era simplemente una estrategia posible; no es meramente una reconstrucción histórica de una línea implícita de razonamiento. Por el contrario, se puede encontrar más o menos explícitamente en los primeros escritos de Schelling y Hegel. Fue Schelling quien primero sugirió este argumento en la introducción de su *Ideen zur eine Philosophie der Natur* de 1797. Hegel más tarde la desarrolló, en su prosa característicamente densa y oscura, en su *Differenzschrift*. Dado que los argumentos de Schelling son más claros que el prototipo de Hegel, me centraré en ellos aquí.

Es sorprendente que, en la introducción de su *Ideen*, Schelling plantee la pregunta "¿Qué problemas debe resolver una filosofía de la naturaleza?" Y la responde refiriéndose al problema básico de la filosofía trascendental: "¿Cómo el mundo fuera de nosotros, cómo la naturaleza y con ella la experiencia, es posible?"[32] Schelling hace claramente explícito, por lo tanto, que la *Naturphilosophie* tiene una tarea *trascendental*: su objetivo básico es resolver el problema del conocimiento. La solución a este problema es especialmente difícil, explica Schelling, porque todo conocimiento requiere alguna forma de correspondencia o conexión entre lo subjetivo y lo objetivo, lo ideal y lo real, o lo trascendental y lo empírico. Sin embargo, tal conexión o correspondencia parece imposible porque estos reinos parecen ser completamente heterogéneos el uno del otro. Para explicar la posibilidad del conocimiento, entonces, es necesario unir estos reinos, forjar un puente entre ellos.

Schelling argumenta luego que este problema no puede resolverse a partir de las premisas kantianas convencionales.[33] Sostiene que la distinción kantiana ortodoxa entre la forma y la materia de la experiencia simplemente restaura el dualismo que dio lugar en primer lugar al problema del conocimiento. Schelling explica que los kantianos no pueden establecer un puente en el abismo entre estos reinos, porque distinguen tan agudamente entre la forma y la materia de la experiencia que no pueden explicar cómo interactúan las formas intelectuales, ideales y subjetivas con la materia empírica, real y objetiva. Los kantianos, simplemente establecieron que las formas se imponen en este asunto, aunque no ofrecen ninguna explicación de cómo es posible.

En Ideen Schelling sólo ofrece algunas sugerencias sobre cómo los dualismos kantianos podrían ser superados; y aunque es crítico con las restricciones regulativas kantianas, tampoco se atreve a abolirlas.[34] Sin embargo, en algunas obras posteriores, especialmente en sus *Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* de 1798 y su *System des trascendental Idealismus* de 1800, propone una solución al problema de los dualismos kantianos que claramente va más allá de los límites regulativos de Kant. La solución de Schelling no es nada menos que su concepto orgánico de la naturaleza. Si la naturaleza es un organismo, se deduce que no hay distinción en especie, sino sólo de grado entre lo mental y lo físico, lo subjetivo y lo objetivo, lo ideal y lo real. Entonces, son simplemente diferentes grados de organización y desarrollo de una fuerza viva única, la cual se encuentra en todas partes en la naturaleza. Entonces, estas aparentes oposiciones pueden ser vistas como interdependientes. Lo mental es simplemente el grado más alto de organización y desarrollo de las fuerzas vivas del cuerpo; y el cuerpo es sólo el grado más bajo de organización y desarrollo de las fuerzas vivas de la mente.

Cualesquiera que sean los méritos o los defectos del concepto orgánico de Schelling, debería quedar claro, por ahora, que tal concepto simplemente plantea la cuestión contra él para descartar el concepto como metafísica trascendente. Esta famosa queja de los neokantianos ignora la estrategia trascendental de la *Naturphilosophie*; peor aún, también plantea preguntas

importantes sobre cómo resolver los problemas planteados por los dualismos kantianos. Por desgracia, los que exigen que volvamos a Kant a menudo parecen olvidar por qué los filósofos se vieron obligados a ir más allá de él en primer lugar.

7- Una solución final de las consideraciones

Ahora que hemos visto la lucha dialéctica entre Kant y los *Naturphilosophen*, ¿cómo debemos evaluar su resultado? ¿Qué estaba en juego? Por todas las dificultades de los dualismos de Kant, sería erróneo pensar que había sido reemplazado por sus sucesores románticos. Tal vez, el estado constitutivo de lo orgánico sea el único medio para superar las dificultades de sus dualismos, como argumentan Schelling y Hegel. Sin embargo, Kant era perfectamente consciente de estas dificultades; y creía que era necesario vivir con ellos de todos modos. A diferencia de los románticos, se contentaba con dejar la conexión entre comprensión y sensibilidad, lo intelectual y lo empírico, un misterio.[35] A decir verdad, a veces escribía sobre una única fuente de estas facultades; pero consideraba que cualquier teoría acerca de esta fuente era muy especulativa y, en todo caso, no estrictamente necesaria para explicar la posibilidad del conocimiento empírico. Si una deducción trascendental presupone el hecho de alguna interacción entre estas facultades heterogéneas, no se sigue que tenga que explicar ese hecho. Después de todo, no es como si el escéptico pudiera disputar el hecho de la interconexión; él consigue un punto de apoyo sólo en disputar las teorías extravagantes sobre él.

Es, precisamente, aquí donde nos parece que llegamos a la última encrucijada, la despedida final de los caminos. Los caminos divergentes son la modestia kantiana versus la curiosidad post-kantiana, el escepticismo kantiano y la especulación post-kantiana. Pero, una vez más, esto resulta ser demasiado simplista. Pues si en un aspecto el concepto orgánico de Schelling va más allá de Kant, volando frente a sus límites regulativos, en otro aspecto está totalmente garantizado por él, enteramente de acuerdo

con su espíritu, si no con su letra. Este concepto fue el resultado inevitable de unir dos líneas de pensamiento muy kantianas. Primero, la teoría dinámica de la materia, que afirma que la materia no es una extensión inerte, sino una fuerza activa. La premisa fundamental de esta teoría es que el mecanismo es insuficiente para explicar la materia, que consiste en fuerzas de atracción y repulsión. Segundo, la idea de que la naturaleza es una unidad, un todo sistemático, donde la idea del todo precede a todas sus partes. Sobre la base de estos temas kantianos, Schelling ya tenía razones suficientes para su concepto orgánico de la naturaleza. Porque si el mecanismo no puede explicar la materia misma, y mucho menos la vida y la mente, entonces, se equivoca como paradigma para explicar toda la naturaleza. El único candidato plausible es el organicismo. La gran ventaja del organicismo es que hace justicia a la unidad y sistematicidad de la naturaleza. Él explica la materia y la mente de acuerdo con un solo principio, viendo ambos como diferentes grados de organización y desarrollo de la fuerza viva. No hay necesidad de distinguir entre los reinos del material mecánico y el inmaterial-orgánico, ya que el mecánico es sólo un caso límite de lo orgánico. Ahora podemos ver claramente por qué Schelling quería ir más allá de Kant para exigir no sólo una concepción *dinámica*, sino también *vital* de la materia. Porque si insistimos en el principio de la unidad de la naturaleza, sólo un concepto vital une lo orgánico, lo inorgánico, lo mental y lo físico, en un mundo natural.

Por supuesto, el mismo Kant nunca daría este paso, y de hecho luchó contra él con toda la pasión y energía a su disposición. La razón no es difícil de entender. Para él, el organicismo se paga sólo a un gran precio: la pérdida de la libertad moral. Si aceptamos el organicismo, entonces, debemos abandonar ese dualismo entre lo noumenal y lo fenomenal que Kant vio como la precondición de la acción moral y la responsabilidad. De hecho, el concepto orgánico significa extender el ámbito de la explicación natural no sólo al dominio de la vida y la mente, sino también al reino de lo noumenal o racional. Desde su perspectiva antidualista, sólo puede haber un límite artificial y arbitrario entre la razón y lo mental, lo noumenal y lo vivo. Hay un continuo a través de toda la naturaleza que se extiende desde la

materia más primitiva a las formas más sutiles y sofisticadas de la conciencia; lo racional en todas sus formas no es nada menos que la más alta organización y desarrollo de las fuerzas vivas inherentes a toda la naturaleza. Aunque otorga un lugar privilegiado a la racionalidad humana en la jerarquía de la naturaleza, el concepto orgánico todavía ve la racionalidad como una manifestación más de las fuerzas dentro de la naturaleza. Inevitablemente, el dominio de la necesidad natural se introduce en el reino de la moral.

Desde luego, Schelling y los románticos dieron una evaluación diferente de toda la problemática. Para ellos, el dualismo no era la solución, sino el problema. Fue el dualismo que vino a pagar tan alto precio. El dualismo significaba el fin de la unidad de la naturaleza, la sacro santa lex continui; éste hizo un misterio fuera de la decisión moral y la acción; y dejó como ininteligible la interacción entre lo intelectual y lo sensible involucrada en todo conocimiento. Pero, el abandono del dualismo hizo necesario para los románticos explicar la misma cuestión que Kant había defendido en primer lugar: la posibilidad de la libertad.

Lo que los románticos tienen que decir acerca de la libertad es otra cuestión, la cual está más allá del alcance de la investigación de este capítulo. Baste decir por ahora que las cuestiones relacionadas con la legitimación de su concepto orgánico de la naturaleza son mucho más complicadas que su primera aparición. Ellas plantean todo tipo de preguntas sobre los límites del conocimiento, el significado de lo orgánico, la relación entre lo mental y lo físico, e incluso la posibilidad de la libertad misma. Si he demostrado que el concepto orgánico es más que la especulación ingenua –y si también he demostrado que la crítica kantiana es más que un dogmatismo positivista– habré alcanzado aquí mis propósitos.

Capítulo 10
Religión y política en la *Frühromantik*

1- Algunos estereotipos problemáticos

En 1835, Heinrich Heine, en su brillante libro *Die romantische Schule*, relató algunas divertidas historias acerca de sus encuentros con August Wilhelm Schlegel, que entonces estaba en la cima de su fama como el principal portavoz de la escuela romántica en Alemania.[1] En las lecciones en la Universidad de Bonn en 1819, Heine nos dice, que estaba profundamente impresionado. Schlegel estaba muy perfumado y vestido de acuerdo con la última moda parisina. "Él era la elegancia y el decoro de sí mismo, y cada vez que él hablaba del primer ministro de Inglaterra agregaba siempre mi 'amigo'". Schlegel era tan fino, tan desaprovechado, y tan brillante que parecía ser puro espíritu. Pero, cuando Heine volvió a encontrarse con Schlegel, unos diez años más tarde en las calles de París, su impresión era muy diferente. El espíritu puro estaba muerto, y sólo el cuerpo vivía. Ya no era el brillante historiador literario, Schlegel había envejecido y engordado. Se regodeaba en los honores que le daban, con todas sus insignias y medallas alrededor de su cuello. Siempre que se reía, escribía Heine, era como "una anciana que acababa de poner un cubo de azúcar en su boca".

El retrato de Heine era, por supuesto, deliberadamente tendencioso, diseñado para burlarse de una figura cuya política no podía soportar. En *Die romantische Schule* no nos quedan dudas sobre las razones de su des-

precio. Aquí Heine interpretó el romanticismo alemán como un movimiento esencialmente reaccionario cuyo objetivo principal era revivir la religión y las artes de la Edad Media.[2] Heine no podía perdonar ni olvidar que algunos de los románticos se habían convertido al catolicismo y habían trabajado para Metternich. En opinión de Heine, los esfuerzos literarios de los románticos se inspiraron en sus valores políticos reaccionarios. Los hermanos Schlegel conspiraron contra Racine, escribió Heine, con el mismo celo que el ministro Stein escribió contra Napoleón.[3] Heine hizo entonces un contraste simple pero sorprendente y seductor entre el clasicismo y el romanticismo.[4] Si bien el clasicista es un humanista que piensa que el fin de la humanidad se realiza aquí en la tierra, el romántico es un cristiano que cree que el bien supremo se logra sólo en el cielo. Si los ideales políticos del humanista son la libertad y la igualdad, los románticos son la fe en la iglesia y el Estado. Para Heine, entonces, el romanticismo era poco más que la forma literaria de la Restauración, y la fuente última de su inspiración provenía del cristianismo mismo.

El retrato de Heine del romanticismo ha sido, y sigue siendo, profundamente influyente. Fue adoptado por otros radicales alemanes de los años 1840, como Karl Marx y Arnold Ruge, que veían el romanticismo como la ideología enemiga, o lo que ellos llamaban "el principio de la Restauración Cristiano-Germánica".[5] Hasta hace poco, ésta fue la visión marxista oficial del romanticismo.[6] Sin embargo, incluso en su época, el retrato de Heine no carecía de críticas. En 1850, Hermann Hettner, uno de los historiadores literarios más eminentes del siglo XIX, señaló su principal dificultad: que la interpretación de Heine del *Romantik* era anacrónica, juzgando todo el movimiento romántico desde los puntos de vista de algunos de sus últimos representantes.[7] Por supuesto, en sus últimos años algunos de los románticos (Friedrich Schlegel, Adam Müller, Archim de Arnim) eran reaccionarios que apoyaban a Metternich y a la Iglesia Católica Romana; pero en sus años anteriores, en la década de 1790, fueron representantes de la Revolución Francesa.

Para Hettner, el problema del romanticismo no era que fuera reaccionario, sino apolítico.[8] El romanticismo era fundamentalmente un movimien-

to estético, el cual hacía del arte un fin en sí mismo, que nunca se vería comprometido por la realidad social o política. Debido a su impotencia en el mundo político, los románticos se retirarían al mundo de la imaginación literaria, el único lugar donde podrían disfrutar de una completa libertad. Las opiniones de Hettner también se hicieron muy influyentes. Han encontrado a su principal representante moderno en la obra de Carl Schmitt, cuyo notorio *Politische Romantik* simplemente recupera la tesis de Hettner.[9]

Ahora, con la ventaja de una retrospectiva amplia, me parece que finalmente podemos decir que tanto Heine como Hettner están equivocados. Las críticas de Hettner a Heine son de hecho reveladoras. Aunque el retrato de Heine es válido para algunas figuras del romanticismo tardío, llamado Spät*romantik*, es completamente falso para casi todos los principales pensadores del primer romanticismo –así llamados *Frühromantik*– cuya política era muy liberal y progresista. Pero, la interpretación de Hettner, y por implicación la de Schmitt, también es defectuosa. Es simplemente falso que la política no era esencial para los primeros románticos, como si no fuera nada más que un instrumento u ocasión para su imaginación literaria. Si consideramos los primeros fragmentos filosóficos de los románticos, la mayoría de los cuales fueron publicados sólo después de 1960, y tan inasequibles para Hettner y Schmitt, se hace abrumadoramente claro que la política era un elemento integral de la filosofía romántica. El principal problema con la interpretación apolítica, sin embargo, es que no puede hacer justicia a algunas declaraciones románticas explícitas y enfáticas sobre sus creencias fundamentales.

Si deseamos conocer los valores fundamentales de una persona, sólo es necesario conocer su respuesta a una pregunta clásica –esto es, la cuestión planteada en el Libro I de la *Ética de Nicómaco* de Aristóteles: ¿Qué es el bien supremo?[10] Los románticos tenían una respuesta clara a esta cuestión que todavía estaba muy viva en la Alemania de finales del siglo XVIII. Mantenían firme y apasionadamente que el bien supremo era *Bildung*, la excelencia o perfección humana, la autorrealización y el desarrollo de todas las potencias humanas como un todo.[11] Como Aristóteles, también sos-

tenían que tal excelencia o perfección sólo puede realizarse en la comunidad o el Estado. Reafirmaron la clásica doctrina aristotélica de que el estado es anterior al individuo, de que el hombre es un animal político, una simple bestia o un dios aparte de la *polis*. Por lo tanto, para los románticos como para Aristóteles, la política se convirtió en el primer arte o ciencia. En su temprana *Über das Studium der griechischen Poesie*, Schlegel se hace eco de Aristóteles: "El juicio político es el más alto de todos los puntos de vista".[12]

Si, por lo tanto, debemos entender la *Frühromantik*, tenemos que volver a Hettner y Schmitt, pero al revés. Para los primeros románticos, el arte está subordinado a la política, no la política al arte. Lejos de convertir el arte en un fin en sí mismo, los románticos lo subordinaban a lo ético y lo político. Porque sostuvieron que el propósito del arte es *Bildung*, la educación de la humanidad, que se consigue solamente en el Estado. Por lo tanto, el joven Friedrich Schlegel escribió a su hermano: "El alma de mi doctrina es que la humanidad es el fin supremo, y el arte existe sólo por su causa".[13]

Por razones similares, parece que también debemos mantener a Heine en su propio lugar. Pues los románticos nos dicen que el bien supremo es *Bildung*, la excelencia humana y la perfección, lo cual es el *credo* del humanismo, la misma doctrina que Heine veía como la antítesis del romanticismo. Pero es justo aquí que las cosas empiezan a complicarse. Si los primeros románticos no eran reaccionarios que defendían el dogma católico romano, tampoco eran radicales que proclamaban un humanismo ateísta. Antes bien, vieron la estrecha conexión entre su humanismo y su religión. Aunque reclamaron que el bien supremo era *Bildung*, también insistieron en que esto no podría lograrse sin la religión. La religión no sólo era un medio para, sino también una parte esencial de, la *Bildung*; de hecho, no era nada menos que la fuerza rectora detrás de ella.[14]

Así los románticos querían una religión humanista o un humanismo religioso. Pero, para Heine, Ruge y Marx, esto era una imposibilidad, un oxímoron, una *contradicto in adjecto*. Recordemos que en opinión de estos autores el humanismo es ateo, progresista y liberal, y que la religión es reaccionaria, el principal pilar del Estado del *ancien régime*. Esto plantea una

pregunta muy difícil: ¿Cómo pensaban los románticos que podían sintetizar el humanismo y la religión? A diferencia de Heine ¿por qué, Ruge y Marx no veían ninguna contradicción en combinarlos?

2- Las interpretaciones radicales de moda en la década de 1790

Prima facie, puede parecer que esto no es muy problemático aquí. Parece que Heine, Ruge y Marx tienen una concepción muy limitada de la religión, que la limita al teísmo de la tradición cristiana. Ciertamente, se podría decir, que no debe pasar por nuestra comprensión de la religión en general. Había muchas otras formas de cristianismo, algunas de las cuales estaban aliadas con las causas sociales más progresistas. Sólo necesitamos pensar en las sectas espiritualistas radicales durante la Reforma que fueron la fuente de tantos valores liberales modernos.

Pronto veremos que la religión romántica era muy progresista y liberal, y que tenía muy poco que ver con el teísmo tradicional que Heine le atribuía. Pero es importante ver ahora que el problema de la coherencia es mucho más profundo que esto. No podemos simplemente señalar la otra forma más liberal y progresiva de religión sostenida por los románticos y así lo han hecho con ella.

La raíz del problema es que, cuanto más examinamos las fuentes del humanismo romántico y la religión, más encontramos que cada una de estas fuentes proviene de dos filósofos completamente en desacuerdo entre sí. El humanismo romántico tiene su fuente en Fichte; y la religión romántica tiene sus orígenes en Spinoza. Pero hay pocos filósofos más antitéticos, más en desacuerdo sobre todas estas cuestiones fundamentales, que estos dos filósofos.

Para dar una mejor idea del problema en cuestión aquí, permítanme explicar con un poco más en detalle por qué los románticos fueron atraídos por Fichte y Spinoza en primer lugar. Una vez que vemos que se sentían atraídos por aspectos conflictivos de Fichte y Spinoza, tendremos una idea más cabal de la tensión que los románticos tenían que resolver. Esta tensión

deriva de dos visiones completamente antitéticas sobre la religión y la política. Específicamente, el problema es cómo reconciliar un humanismo *fichteano* con una religión *spinozista*.

No cabe duda de que Fichte y Spinoza eran los filósofos más influyentes de los jóvenes románticos. Hölderlin, Friedrich Schlegel y Novalis asistieron a las primeras conferencias de Fichte en Jena, que dejaron una impresión indeleble en ellas; y, hasta 1798, Schelling era virtualmente un discípulo de Fichte. Tal era el poder que Fichte tenía sobre estas jóvenes mentes que ellos tenían que luchar para obtener su independencia de él. Irónicamente, sin embargo, los años de la mayor influencia de Fichte en Alemania, aproximadamente entre 1794 y 1799, coincidieron con el apogeo del renacimiento de Spinoza, el cual comenzó en 1786 con la publicación de *Briefe über die Lehre von Spinoza*, de Jacobi. En ese trabajo notable Jacobi hizo la revelación sensacional que Lessing le confesó en el verano de 1780 de que él era un spinozista. Al revelar la confesión de Lessing, el objetivo de Jacobi era advertir al público de los peligros del spinozismo, que, a su juicio, equivalía al ateísmo y al fatalismo. Sin embargo, la advertencia de Jacobi fracasó, dando lugar a una declaración pública de spinozismo tras otra. Si Lessing podía confesar su spinozismo, muchos razonaron, entonces, ellos también podrían. Entre los más prominentes para hacer tal confesión aparecen Goethe y Herder.

Avanzada la década de 1790, los jóvenes románticos fueron inevitablemente atraídos por el vórtice de la controversia del panteísmo. Sus anotaciones dan más que amplia evidencia de su estudio y simpatía hacia el spinozismo. Para ellos, Spinoza era "der Gott betrunkene Mensch" (el dios enborrachado de hombre).[15] Escribir "Hen kai pan" –"Eins und Alles" (unos y todos)– en *Stammbücher* se convirtió en algo de moda. En su *Reden über die Religion* Schleiermacher nos pide que hagamos una ofrenda al "santo rechazo de Spinoza".[16] Sin embargo, cuando hizo esta petición, la pila de ofrendas ya estaban bastante altas.

No es difícil entender cómo alguien que crecía en la década de 1790 sería seducido por Fichte y Spinoza. Desde perspectivas completamente opuestas, fueron los filósofos más radicales y progresistas de la década de 1790.

Estar en la vanguardia, estar a la vanguardia del *Zeitgeist*, significaba seguir sus pasos.

Lo que los románticos vieron en Spinoza fue ante todo su intento de racionalizar la religión. El famoso dicho de Spinoza *Deus sive natura*, su identificación de Dios con la infinitud de la naturaleza, parecía resolver el conflicto entre la razón y la fe, que había preocupado a los filósofos y a los teólogos a lo largo de la Ilustración. El dicho de Spinoza divinizaba tanto la naturaleza como la naturalización de lo divino, y así parecía hacer una religión de la ciencia, una ciencia de la religión. Si Dios era lo mismo que "el uno y el todo", si lo divino no era más que la unidad de la naturaleza, la unidad sistemática de todas sus leyes, entonces, no hay justificación para oponerse a la razón y a la fe. En cambio, los objetos de la religión y la ciencia son uno y el mismo. El conflicto entre razón y fe surgió, en primer lugar, sólo porque lo divino fue concebido como algo sobrenatural. Si Dios fuera una entidad más allá del mundo natural, entonces, podríamos probar su existencia ya sea a través de la Biblia (con el teísmo) o a través de inferencias racionales (con el deísmo). Pero, a finales del siglo XVIII, tanto el teísmo como el deísmo estaban en crisis. El teísmo no sólo descansaba en los milagros, lo cual era difícil de encajar en la ciencia, sino que también sufrió bastante con la nueva crítica bíblica; y el deísmo se había derrumbado bajo la incesante barrera de argumentos escépticos. Sólo el panteísmo de Spinoza no parecía estar en peligro respecto de tal obsolescencia. La realidad del Dios de Spinoza era tan palpable como la de la naturaleza. En lugar de ser un espíritu misterioso, como el Dios del teísmo tradicional, o una abstracción irrelevante, como el Dios del deísmo, el Dios de Spinoza estaba presente dentro de todos por igual. Puesto que todos somos modos de la única sustancia infinita, sólo tenemos que reflexionar sobre nosotros mismos para encontrar lo divino dentro de nosotros.

Es importante ver que la atracción romántica hacia Spinoza no era sólo epistemológica; pues aquí de nuevo los factores políticos jugaron un papel decisivo. Para comprender estos factores vale la pena tener en cuenta otra observación de Heine: el panteísmo ha sido siempre la religión secreta de Alemania, la fe de su cultura subterránea.[17] Heine sabía de qué hablaba.

Desde finales del siglo XVIII en Alemania, Spinoza se había convertido en el santo patrón de los protestantes radicales, de todos aquellos reformadores descontentos que acusaban a Lutero de vender a los príncipes y traicionar sus dos grandes ideales: la libertad religiosa y el sacerdocio de todos los creyentes. Estos radicales abrazaron a Spinoza por una variedad de razones, todas ellas perfectamente protestantes. Ellos vieron la separación de Iglesia y Estado de Spinoza como una garantía de libertad religiosa; abrazaron su crítica de la Biblia porque liberó el luteranismo de su biblicismo, su énfasis en la letra como una regla de fe; y amaban su panteísmo porque parecía justificar la igualdad y el sacerdocio de todos los creyentes. Después de todo, si Dios está infinitamente presente en todos por igual, todos somos iguales; y entonces no hay necesidad de un sacerdote o autoridad espiritual para mediar nuestra relación con Dios. Por supuesto, Spinoza era judío, al menos por su origen; pero para estos protestantes radicales, que eran ecuménicos hasta la medula, esa era una razón más para abrazarlo. ¿Qué podría mostrar mejor sus credenciales universalistas? Y, en cualquier caso, ¿Spinoza no vivía con la hermandad en Rijnsberg? Después de todo, ¿acaso la afinidad con la doctrina era accidental?

A pesar de la constante persecución, las llamas del radicalismo religioso en Alemania nunca se extinguieron; y las ediciones clandestinas de la *Ética* y el *Tratado* nunca dejaron de circular. Los ideales radicales vivieron hasta bien entrado el siglo XVIII, cuando encontraron a sus máximos exponentes en escritores como Gottfried Arnold, Conrad Dippel, Johann Edelmann y, finalmente, Lessing y Herder. Cuando los románticos abrazaron el spinozismo a finales de la década de 1790, estaban, de modo algo inconsciente, llevando la tradición de los reformadores radicales. El renacimiento de Spinoza de la década de 1790 fue nada menos que la última gran manifestación de la reforma radical. Su mejor expresión literaria y filosófica fue el *Reden* de Schleiermacher.

Lo que más atrajo los románticos a Fichte fue su radical concepto de libertad, específicamente, su afirmación de que el yo es sólo lo que se *pone* a sí mismo. Este concepto fue radical en dos aspectos. Primero, significa que el yo no tiene una esencia eterna, la cual de alguna manera realiza o

desarrolla por necesidad; antes bien, su esencia se crea por sí misma. Para Fichte, cuya posición anticipa a Sartre, el yo es sólo lo que hace el yo.[18] Segundo, el yo puede crear no sólo al sí mismo, sino también a su mundo, el cual también debe ser el producto de su razón. Con esta segunda afirmación, Fichte no quiso decir que el yo ha creado su mundo –como si fuera de alguna forma divino–, sino sólo que tiene el *poder* de hacerlo; puede acercarse al ideal de un mundo completamente racional a través del esfuerzo infinito.[19]

Leído en el contexto de la década de 1790, el concepto radical de Fichte tenía un claro mensaje político, que sus jóvenes oyentes no habrían perdido de vista. Lo que Fichte decía es que el mundo social y político no es un orden eterno al que hay que someterse; sino que también es algo que podemos crear de acuerdo con las demandas de nuestra propia razón. Fichte predicaba no la resignación sino la acción; insistió en que no sólo tenemos el derecho, sino el deber de transformar el mundo social y político según la razón. De ahí que su popular *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* de 1794 concluye con una nota emocionante: *Handeln! Handeln!, das ist es, wozu wir da sind.*[20]

3- Fichte contra Spinoza

Ahora que hemos visto por qué los románticos estaban tan atraídos por Fichte y Spinoza, es fácil entender por qué querían unir a ambos filósofos en un solo sistema. Podemos encontrar el proyecto romántico de tal síntesis expresado, más o menos explícitamente, en sus primeras anotaciones y fragmentos.[21] Creo que este proyecto es crucial para comprender el primer romanticismo alemán. Con demasiada frecuencia, la cosmovisión romántica se interpreta como una versión poética de la *Wissenschaftslehre* de Fichte o de la *Ética* de Spinoza; se ve como la versión poética de la primera o la segunda obra, nunca de ambas. Sin embargo, estas interpretaciones pierden lo que es más central y característico de la filosofía de la *Frühromantik*: el intento de casar a Fichte y Spinoza.

Por supuesto, sin embargo, es sólo este proyecto que es la gran paradoja. La idea de una síntesis de Fichte y Spinoza parece absolutamente absurda tan pronto como consideramos los profundos conflictos entre ellos. Estos conflictos son especialmente evidentes en los aspectos de Fichte y Spinoza que más atrajeron a los románticos, a saber, el radicalismo político de Fichte y la religión panteísta de Spinoza.

Prima facie, esto parece no ser tan conflicto. ¿No era también progresivo y radical el panteísmo de Spinoza? ¿No defendió los mismos valores políticos que Fichte? De hecho, Fichte no tenía ninguna disputa con el republicanismo, el igualitarismo y la defensa de la tolerancia de Spinoza. Parecería, pues, que debería abrazar a Spinoza como un compañero radical, incluso, como mártir en la lucha por las mismas causas políticas. Sin embargo, en lugar de hacerlo, Fichte rechazó a Spinoza, declarándolo su archienemigo. Notoriamente, declaró que sólo había dos filosofías posibles: la suya y la de su archienemigo, Spinoza.[22] La elección entre su filosofía y Spinoza era para él la prueba crucial de lealtad filosófica y compromiso.

¿Por qué Fichte vio tal conflicto entre él y Spinoza? En su *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, el mismo Fichte dio un relato vívido y sencillo de la cuestión principal que los distanciaba.[23] Las dos filosofías posibles eran su idealismo o el realismo de Spinoza o, como a veces lo expresaba en términos kantianos, "criticismo o dogmatismo". Si somos idealistas, hacemos el yo absoluto y explicamos la naturaleza como su producto; si somos realistas, hacemos de la naturaleza lo absoluto y explicamos el yo como su producto. En otras palabras, o ponemos lo absoluto *dentro* de nosotros con la crítica, de modo que es inmanente a la experiencia, o la colocamos *fuera* de nosotros con el dogmatismo, de modo que trasciende la experiencia. No hay manera de conciliar idealismo y realismo, insistió Fichte, porque son conceptos incompatibles de lo absoluto, de la única realidad infinita. Si ambos fueran verdaderos, tendríamos que dividir el infinito; pero, obviamente, sólo puede haber una realidad infinita, sólo una cosa que responda a la definición del infinito: aquella de la cual nada más grande puede ser concebido.

Fichte escribía a menudo como si la elección entre su filosofía y la de Spinoza fuera esencialmente personal, una cuestión de elección individual.

En algunas conocidas líneas,[24] declaró que la filosofía que uno escogía dependía del tipo de persona que uno era; pero bien pudo haber dicho lo contrario: la filosofía que uno eligió determinó el tipo de persona que uno era, y de hecho la actitud básica hacia el mundo. Dado que Fichte era un idealista, el fichteano era un activista, comprometido con el esfuerzo infinito, una lucha incesante para hacer del mundo un lugar mejor; dado que Spinoza era un realista, el spinoziano era un quietista, consentía al poder divino que se movía a través de él, que actuaba sólo por la necesidad de su propia naturaleza.

Aunque Fichte a veces decía que la elección entre su filosofía y Spinoza era esencialmente personal, también acusó a Spinoza de una falacia lógica básica,[25] que Kant había llamado "la falacia de la razón pura": hipóstasis, reificación, proyección de las ideas de la razón fuera de nosotros como si fueran un poder ajeno al que debemos someternos, cuando en realidad sólo son el producto de nuestra propia actividad.[26] Esta falacia era el pecado original de todo dogmatismo metafísico, enseñó Kant, y su remoción no requería nada menos que una crítica de la razón. La crítica proporcionó un remedio eficaz para esta enfermedad: reformular un principio *constitutivo*, que pretende describir algo que existe, en un principio regulativo, el cual prescribe tareas para nuestra razón. En otras palabras, lo que parecía ser un objeto de creencia tenía que convertirse en un objetivo de acción. Fichte argumentó que Spinoza cometió esta misma falacia cuando él hizo del infinito algo fuera de nosotros –la única sustancia infinita– cuando, en verdad, no es más que algo dentro de nosotros: nuestro infinito poder de cambiar el mundo según la razón. Es, precisamente, por esta razón que Fichte llamó a Spinoza "dogmático", porque la hipóstasis era la falacia característica del dogmatismo.

La crítica de Fichte a Spinoza es realmente la base de su propio humanismo. El resultado inmediato de su crítica es que la idea de lo infinito es sólo un objetivo para la acción, no un objeto de creencia. En otras palabras, debemos esforzarnos por hacer realidad el reino de Dios en la tierra en vez de creer en su existencia en el cielo. Como Kant, Fichte entendió la idea tradicional del reino de Dios en términos *éticos*; este reino simbolizaba el ideal

moral del bien supremo: la correspondencia perfecta de la virtud y la felicidad, la armonía total del deber y la recompensa. Sin embargo, fue un paso más allá de Kant al interpretar también este ideal tradicional en términos *políticos*. El bien supremo no existía en algún reino sobrenatural después de la vida; más bien, para nosotros era una meta para alcanzar en esta vida: la perfecta constitución republicana donde hay justicia completa, donde los que trabajan reciben recompensas en proporción a sus esfuerzos. Por lo tanto, el humanismo de Fichte era en última instancia ateísta.[27] Creer en la existencia de Dios y del bien supremo era hipostasiar los ideales de la razón.

Ahora podemos ver por qué había tal conflicto entre el radicalismo de Fichte y el panteísmo de Spinoza. En síntesis, el radicalismo de Fichte es una forma de humanismo ateísta, negando la existencia del Dios que Spinoza ve como la única realidad. En términos más kantianos, podríamos decir esto: Spinoza mantiene el estado *constitutivo* del infinito, mientras Fichte insiste en su estatus *regulativo*.

Podemos admitir esta diferencia, pero aún queda preguntarnos: ¿Por qué no podemos afirmar la existencia de Dios y permanecer comprometidos con los ideales radicales de Fichte? ¿Por qué no podemos ser al mismo tiempo activistas fichteanos y panteístas spinozianos? Aquí otra vez Fichte se resistiría a cualquier intento de confusión. Y por buenas razones. El panteísmo de Spinoza socava el activismo de Fichte de dos maneras fundamentales. Primero, borra la libertad radical. Si Dios actúa de la necesidad de su propia naturaleza, y si todas las acciones humanas son modos de la naturaleza divina, entonces, ellas también serán necesarias. Lo que yo pienso o haré será simplemente lo que Dios piensa o hace a través de mí; nadie puede actuar de otra manera que no sea según la eterna naturaleza divina. En segundo lugar, Spinoza parece socavar cualquier motivación para cambiar el mundo. Para él, la esencia de Dios es racional; y puesto que todo expresa o manifiesta la esencia de Dios, todo es completamente y perfectamente racional. Entonces, ¿por qué molestarse en cambiar el mundo si todo es ya una encarnación de la razón divina?

Es importante ver que, para Fichte, siempre había una conexión muy estrecha entre su ateísmo y su creencia en la libertad. Si creemos que el

infinito ya existe, si lo hacemos un objeto de creencia, entonces, alienamos nuestra libertad. Rechazamos nuestra autonomía, nuestro poder de cambiar el mundo según nuestra propia razón, porque proyectamos fuera de nosotros algún reino ajeno del ser al que debemos conformarnos. En lugar de conformar el mundo real a nuestras exigencias, nos conformamos con las exigencias de algún mundo imaginario. Creo que fue especialmente este elemento de alienación y resignación detrás del spinozismo lo que motivó el intenso ánimo de Fichte contra Spinoza. Por todos sus elementos progresistas, el panteísmo de Spinoza minó, en última instancia, la motivación para el cambio social y político. De hecho, precisamente, porque parecía tan progresista, la religión de Spinoza era más peligrosa que el teísmo tradicional. Por lo tanto, paradójicamente, Fichte dejaría caer en la cabeza de Spinoza más indecencia que incluso el teísta más conservador.

Cualquiera que sea la fuente del conflicto entre Fichte y Spinoza, y por muy reconciliable que pueda llegar a ser, es importante ver que las tensiones no eran meramente implícitas. No son reconstrucciones artificiales del historiador filosófico; más bien, eran experiencias directas de los románticos mismos. La tensión era perfectamente explícita, un conflicto sobre el cual el alma romántica pasó muchas noches sin dormir. Una y otra vez encontramos a los románticos divididos entre el radicalismo de Fichte y el panteísmo de Spinoza. Hay momentos en que parecen estar diciendo, con Fichte, que vivimos en un mundo de nuestra propia creación, que tenemos el poder de crear el Reino de Dios en la tierra a través de nuestros propios esfuerzos. "El deseo revolucionario de realizar el Reino de Dios", escribió Friedrich Schlegel, "es el punto elástico de la formación progresiva y el comienzo de la historia moderna".[28] Sin embargo, también hay momentos en que parecen abrazar la única sustancia infinita de Spinoza y entregarse a sí mismos en los brazos de todos. En ninguna parte esta tensión es más evidente que en *Hiperión* de Hölderlin, donde Hiperión, el héroe de la novela, vacila constantemente entre estas dos actitudes hacia el mundo, un activismo político que cambiaría todo y un quietismo religioso que se entregaría al infinito. En una inconfundible

alusión al conflicto entre Fichte y Spinoza, Hölderlin escribió que a veces nos sentimos como si fuéramos todo y el mundo nada; y a veces como si el mundo lo fuera todo y nosotros nada.[29] *Hyperion* no es nada menos que el intento de Hölderlin de conciliar estas dos actitudes hacia el mundo. La misma tensión aparece en otro texto seminal del primer romanticismo, *Briefe über Dogmatismus und Kriticizismus* de Schelling. Este trabajo fue muy probablemente el producto de las conversaciones entre Schelling y Hölderlin sobre el conflicto entre Fichte y Spinoza. Las primeras cartas nos presentan una dura elección entre dos visiones diferentes del mundo: una filosofía de la libertad que celebra la heroica lucha por cambiar el mundo; y la filosofía de la necesidad, que nos advierte de nuestra vanidad y nos aconseja que nos entreguemos en los brazos del infinito.[30]

Dado que el conflicto entre Fichte y Spinoza es tan amplio y profundo, ¿cómo intentaron los románticos reconciliarlos? El joven Hölderlin y Schelling a veces perdían la esperanza de una solución. Fueron ellos los que primero reclamaron –las célebres líneas de Fichte sólo les hacen eco– que la elección entre ellos era, en última instancia, una cuestión de decisión personal. Sin embargo, algo más vino de todas esas noches de insomnio. A finales de la década de 1790 encontramos a los jóvenes románticos luchando por encontrar una solución filosófica más profunda. Ahora, es el momento de ver qué forma tomó.

4- Revitalizando a Spinoza

El corazón de la síntesis romántica descansa en la reinterpretación de Spinoza. Hasta cierto punto es engañoso escribir sobre el renacimiento del spinozismo en la década de 1790 porque los románticos alemanes no eran, en sentido estricto, spinozistas. Reinterpretaron a Spinoza de formas totalmente en desacuerdo con algunas de las doctrinas fundamentales de Spinoza. Si él supiera de ellos, Benedictus habría gritado traición. Sin embargo, es precisamente a través de esta *re*interpretación que los románticos hicieron a Spinoza más compatible con el idealismo de Fichte.

El precedente crucial para la reinterpretación romántica de Spinoza fue el tratado *Gott Einige Gespräche* de Herder en 1787. Si hubo influencia directa o no, algunos de los principios fundamentales de la reinterpretación de Herder de Spinoza reaparecen en Schelling, Hölderlin, Novalis, Friedrich Schlegel y el joven Hegel. Me parece que el texto de Herder es mucho más importante que *Briefe über die Lehre von Spinoza* de F. H. Jacobi, que últimamente ha recibido más atención como fuente de la comprensión romántica de Spinoza.[31]

En su etapa de 1787 Herder reinterpreta la filosofía de Spinoza como un panteísmo vitalista o un vitalismo panteísta. Él hace de Spinoza un representante de la cosmovisión orgánica, según la cual toda la naturaleza forma un vasto organismo vivo. A la luz de esta reinterpretación de Spinoza, Herder, autoconscientemente, lo fusiona con su gran contemporáneo metafísico: Leibniz.[32] Porque fue Leibniz quien convirtió la esencia de la sustancia en fuerza viviente, *vis viva*. Lo que debemos hacer, según Herder, es combinar el monismo y el naturalismo de Spinoza con el vitalismo de Leibniz. Irónicamente, Herder estaba reviviendo a los dos grandes metafísicos dogmáticos al mismo tiempo que Kant intentaba, desesperadamente, enterrarlos en la *Kritik der Reinen Vernunft*.

A pesar de su simpatía por estos arquetipos metafísicos, Herder tenía escasa simpatía por el método dogmático de Spinoza, esto es, por su procedimiento más *geométrico* de comenzar con axiomas y definiciones y luego deducir teoremas a través de una deducción rigurosa. Un estudiante de Kant en la década de 1760 tenía poca confianza en tal método, al cual veía como un acta de defunción de la escolástica. El procedimiento apropiado de la metafísica, afirmó Herder, fue el que Kant planteó en su *Ensayo premiado**: debería generalizar los resultados de las ciencias empíricas. Pero, fue, precisamente, en este sentido que la filosofía de Spinoza había demostrado ser tan anticuada. Porque Spinoza basó su filosofía en el paradigma

* Beiser se refiere al texto "Untersuchung über di Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral", publicado en 1764, y que recibiera en 1762 el segundo premio del concurso convocado por la Real Academia de Prusia (el ensayo ganador fue el de Moses Mendelssohn) [N.d.T].

mecanicista de la explicación de la física cartesiana. Como Descartes, Spinoza había asumido que la materia es una extensión inerte, y que un cuerpo sólo se mueve si otro cuerpo actúa directamente sobre él a través del impacto. Sin embargo, este paradigma, según Herder, ya no era adecuado en la física moderna. Todos los nuevos datos de experimentos en química, electricidad y magnetismo habían demostrado que la materia no consiste en una extensión inerte, sino en una fuerza activa. La investigación indicó que la materia probablemente consiste en fuerzas atractivas y repulsivas. Si esto era así, entonces, el mecanismo estaba en un problema muy serio; pues uno de los problemas clásicos del mecanismo era su aparente incapacidad para explicar fuerzas atractivas. Estos resultados parecían implicar acciones a distancia, los cuales no podían explicarse sobre la base del impacto.

Herder no dudó por un momento del naturalismo de Spinoza, de su concepción de la naturaleza como infinita y que cada cosa en la naturaleza ocurre de acuerdo con las leyes necesarias. Como Spinoza, él también quería mantener la unidad de la naturaleza; y también era un opositor implacable de todas las formas de dualismo. Sin embargo, ahora, con la evidente ruptura del mecanismo, ¿sería posible sostener el monismo y el naturalismo de Spinoza? Claramente, estas doctrinas tendrían que ser reinterpretadas de acuerdo con los últimos resultados de las ciencias. Para Herder, esto significaba, en primer lugar, reinterpretar la única sustancia infinita de Spinoza, de modo que ahora era la fuerza viviente, la fuerza de todas las fuerzas, "*die Urkraft aller Kräfte*".[33] Tal movimiento garantizaba la unidad y continuidad de la naturaleza porque ya no existía ningún dualismo entre lo mental y lo físico, lo orgánico y lo inorgánico. Si asumimos que la materia es fuerza viva, entonces, ya no estamos atrapados en el clásico dilema del dualismo versus materialismo. Pues, ahora podemos explicar la mente y la materia como diferentes grados de organización y desarrollo de la fuerza viva. Si bien la materia es el grado más bajo de organización y desarrollo de la fuerza viva, la mente es su grado más alto de organización y desarrollo. Esto no es una forma de reduccionismo porque todavía hay una diferencia entre lo mental y lo físico; sin embargo, la diferencia está en grado más que en especie.

Debe quedar claro que la reinterpretación orgánica de Herder de Spinoza nunca hubiera agradado a Benedictus. Ésta introduce al menos dos elementos extraños en el sistema de Spinoza. Primero, un elemento de teleología. Si la sustancia es fuerza viviente, entonces, deja de ser inerte y eterna, como lo concibió Spinoza; más bien, ahora experimenta cambios y desarrollos, evolucionando desde lo incipiente, lo indeterminado y lo potencial hasta lo organizado, lo determinado y lo actual. Dado que este desarrollo realiza la esencia o la naturaleza de la sustancia, debe entenderse como con un propósito, totalmente contrario a las restricciones de Spinoza contra la teleología. Pero Herder creía que la prohibición de Spinoza sobre la teleología sólo trabajaba contra la vieja *teleología externa*, que veía los propósitos impuestos por Dios a la naturaleza por el bien del hombre; tenía poco en contra de una *teleología interna*, que veía los propósitos como la esencia o naturaleza inherente de las cosas mismas. En segundo lugar, Herder introduce en el spinozismo la idea de una jerarquía de la naturaleza, "una gran cadena del ser". En la medida en que la naturaleza es un todo orgánico, tiene la estructura de una pirámide que muestra etapas o niveles de organización y desarrollo. Según esta jerarquía, el pináculo de la naturaleza, el grado más alto de organización y desarrollo de la fuerza viva, no es nada menos que el hombre mismo. Por lo tanto, el hombre recupera su posición privilegiada en el orden de la naturaleza que había perdido en el sistema de Spinoza. Spinoza había concebido al hombre como un simple modo finito de la naturaleza como cualquier otro; darle una posición más alta era, en realidad, crudo antropocentrismo y antropomorfismo.

El intento romántico de sintetizar el idealismo de Fichte y el naturalismo de Spinoza se basó, esencialmente, en esta reinterpretación de Spinoza. Ahora que la autoconsciencia humana fue restaurada como el propósito y el pináculo de la naturaleza, Fichte podría decir que el yo debería ser el primer principio de la filosofía después de todo. Fichte tenía razón al colocar la autoconsciencia en el centro de todas las cosas, como base para explicar toda la naturaleza, pues la autoconsciencia es el propósito de la naturaleza, el grado más alto de organización y desarrollo de *todos* sus poderes vivos. Sin embargo, Fichte se equivocó al interpretar la causa *final* como causa pri-

mera. Había asumido erróneamente que el ego es la primera causa de la naturaleza cuando realmente sólo es la causa final, el propósito último para el cual las cosas existen. Fichte no había hecho esa distinción fundamental tan crucial a la interpretación orgánica del mundo, a saber, aquella entre lo que es primero en el orden del ser y lo que es primero en el orden de la explicación.

El vitalismo de los románticos también les permitió dar un papel mucho mayor a la agencia humana en el cosmos que cualquier cosa imaginada por Spinoza. Según Spinoza, la agencia humana y la conciencia, en última instancia, hacen la pequeña diferencia respecto a lo divino. Dios tiene una naturaleza completa, perfecta y autosuficiente, que permanece igual si los seres humanos existen o no; aunque dependemos de Dios, Dios no depende de nosotros. Para los románticos, sin embargo, Dios depende de los seres humanos tanto como ellos dependen de Dios, porque sólo a través de la autoconciencia y actividad humana la naturaleza divina finalmente se realiza a sí misma. Si no existiera una autoconciencia o una agencia humana, la naturaleza divina seguiría existiendo, sin duda, pero seguiría siendo imperfecta, potencial, incipiente e indeterminada. Es solamente a través de nuestra actividad, que perfeccionamos, completamos y comprendemos lo divino, de modo que la actividad humana es divinidad en sí.

Al dar un papel tan importante a la agencia humana, los románticos podrían pretender hacer justicia al activismo de Fichte. Cuando Fichte hizo de la divinidad un objetivo o un ideal de la actividad humana, no estaba tan equivocado después de todo. Porque es sólo a través de nuestra actividad que lo divino se realiza a sí mismo, tenemos buenas razones para convertirlo en el objetivo de nuestra actividad. De hecho, parece que ahora tenemos razones para ser más activistas que nunca, porque nuestra actividad ahora tiene una sanción divina detrás de ella. Hacemos del mundo un lugar mejor no sólo para nosotros mismos, sino para Dios.

5- Consideración final

Tal es, en un esquema muy crudo, la síntesis romántica de Fichte y Spinoza, el idealismo y el realismo. ¿Qué vamos a hacer? Cualquiera que sea su verdad última o falsedad, hay algo que decir sobre ella. El panteísmo vitalista es una cosmovisión extraordinariamente imaginativa y perfectamente coherente. Sintetizó de una manera notable algunas de las ideas en disputa en su época. Es, realmente, sorprendente cuánto se acomoda el idealismo de Fichte dentro del panteísmo vitalista de su general naturalismo spinozista.

Sin embargo, no se puede decir que sea totalmente exitoso, al menos, como una síntesis de Fichte y Spinoza. Es posible oír a Fichte protestar en el fondo, gritando indignado con toda fanfarronada que hacía de él una personalidad tan problemática. Y no es difícil imaginar las fuentes de su descontento. Por lo tanto, las razones detrás de la feroz oposición de Fichte al spinozismo todavía tienen lugar.

El primer problema es que el panteísmo vitalista todavía no tiene espacio para su concepto de libertad radical. Puesto que los románticos dieron un carácter constitutivo a la idea del infinito, y dado que el infinito toma conciencia de la necesidad de sí a través de la naturaleza, no hay lugar para la libertad radical, la cual afirma no sólo que tenemos el poder de crearnos, sino también que tenemos el poder de actuar de otra manera. El naturalismo de los románticos socava ambas hipótesis. Según él, Dios actúa de la necesidad de su naturaleza; y todo es simplemente un modo de Dios. Por lo tanto, no somos nosotros los que actuamos, sino Dios que actúa por medio de nosotros. El único sentido de la libertad que se permite en el universo de Spinoza es el de la definición VII de la *Ética*: aquello que es *causa sui*, actuando desde la necesidad de la propia naturaleza. Notoriamente, esa definición se aplica sólo a Dios.

Por supuesto, una vez que abandonemos la libertad radical, el activismo de Fichte pronto se va con ella. Si la historia, nada menos que la naturaleza, es una manifestación de la razón divina, ¿qué punto hay en el cambio de la sociedad y del Estado según nuestra razón? Todo lo que hacemos reali-

zará la razón divina y no puede ser de otra manera; parece que no tenemos más remedio que esperar a que la razón divina actúe a través de nosotros; en otras palabras, tal como Fichte advirtió, terminamos renunciando a nuestra autonomía. Sin duda, la síntesis romántica todavía veía a Dios como el propósito de la historia; pero el problema era que Dios también era la *causa* de la historia, de modo que toda la historia parecía ser poco más que un ejercicio de autorealización divina. Admitir esto plantea de nuevo, sin embargo, los peligros del antinomianismo y el fatalismo.

Es realmente llamativo cómo los románticos mismos comenzaron a plantear algunas de estas consecuencias. Schleiermacher predicó en su *Reden über die Religion* que la religión no debería intentar acelerar el progreso de la humanidad; antes bien, es solo su tarea contemplar lo divino como sus trabajos a través de la historia.[34]

Nosotros no deberíamos estar descontentos con la sociedad tal como está, Schleiermacher escribió, porque todos los lugares dentro de la división social del trabajo son el producto de la necesidad divina.[35] En su *Trascendental Philosophie*, Friedrich Schlegel no dudó en extraer consecuencias deterministas de su concepto orgánico de la naturaleza: Schlegel desterró completamente la concepción kantiana-fichteana de libertad alegando que era una falsa abstracción de la naturaleza y de la historia.[36] Y, finalmente, Schelling, *System der gesamten Philosophie*, debilitó virtualmente la noción de responsabilidad sobre la base de que todo lo que yo hacía era el acto divino a través de mí.[37]

Por lo tanto, a pesar de su alianza con valores progresistas, el panteísmo romántico todavía tiene inquietantes consecuencias quietistas. Es en este quietismo, sugiero, que podemos encontrar una fuente del conservadurismo posterior de los románticos. Cuanto más los románticos veían el orden divino en todas partes, incluso en las instituciones sociales y políticas actuales, y cuanto más consideraban ese orden como producto de la necesidad, menos motivación tenían para cambiar las cosas, por tanto, se hicieron más resignados. El cambio de Schleiermacher de la actividad a la contemplación marca el principio del final del período progresivo de la *Frühromantik*.

Al final, entonces, parece que hemos llegado a un círculo completo, que Heine ha sido reivindicado después de todo. Parece como si la religión de los románticos *fuera* una fuente de su conservadurismo. Incluso si su religión no era una forma conservadora de teísmo, e incluso si se trataba de una forma liberal y progresista de panteísmo, todavía planteaba el peligro de quietismo. Sin embargo, la ironía es aún más rica que esto. Pues nadie creyó más profundamente en las benignas consecuencias políticas del panteísmo que el mismo Heine, quien lo defendió apasionadamente contra las acusaciones de fatalismo y quietismo.[38] Esto sugiere que nadie era mejor romántico que el mismo Heinrich Heine.

Así, en última instancia, la síntesis romántica de Fichte y Spinoza, del humanismo y la religión, sigue siendo problemática. Una síntesis de tales filósofos antitéticos algo tenía para dar: el radicalismo y el activismo de la filosofía de Fichte, los rasgos mismos que antes habían atraído tanto a los románticos. Sin embargo, me parece a pesar del colapso de la síntesis, el panteísmo vital de los románticos (por todas las razones expuestas en la última sección) ha sido uno de los intentos más creativos e interesantes de la historia de la filosofía para superar el dilema clásico entre humanismo y religión. Los problemas que tanto perturbaban a los románticos, las fuentes del tormento detrás de todas sus noches sin dormir, siguen con nosotros.

Notas

Abreviaturas

AA Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften, Akademie Ausgabe*, ed. Wilhelm Dilthey et al. Berlin: de Gruyter, 1902-. Las referencias a la *Crítica de la razón pura* (KrV) son a la primera y segunda ediciones, citadas como "A" y "B" respectivamente.

EPW *Early Political Writings of the German Romantics*, ed. and trans. Frederick C. Beiser. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

HKA Hardenberg, Friedrich von. *Novalis Schriften, Kritische Ausgabe*, ed. Richard Samuel, Hans Joachim Mähl, y Gerhard Schulz. Suttgart: Kohlhammer, 1960-1988.

GSA Hölderlin, Friedrich. *Sämtliche Werke, Grosse Stuttgarter Ausgabe*, ed. Friedrich Beissner. Stuttgart: Kohlhammer, 1961.

GW Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke*, ed. Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Meiner, 1989-.

KA Schlegel, Friedrich. *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, ed. Ernst Behler, Jean Jacques Anstett, y Hans Eichner. Munich: Schöningh, 1958.

KGA Schleiermacher, Friedrich Daniel. *Kritische Gesamtausgabe*, ed. Günter Meckenstock, et al. Berlin: de Gruyter, 1984.

NA Schiller, Friedrich. *Werke, Nationalausgabe*, ed. L. Blumenthal y Benno von Wiese. Weimar: Böhlaus Nachfolger, 1943-1967.

SKA Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Schelling Historische-Kritische Ausgabe*, eds. H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings, y H. Zeltner. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann, 1976.

Introducción - El romanticismo pasado y presente

1. Uno de los pocos filósofos que consideró seriamente a los románticos en el mundo anglófono fue Josiah Royce, que les dedicó un capítulo en su influyente libro *The Spirit of Modern Philosophy* (Boston: Houghton and Mifflin, 1882), pp. 164-189. Royce tenía un gran interés en Schiller. Ver su artículo "Schillers Ethical Studies," *Journal of Speculative Philosophy* 12 (1878), 373-392.
2. Ver Ziolkowski, T., *German Romanticism and Its Institutions* (Princeton: Princeton University Press, 1990); Bowie, A., *Aesthetics and Subjectivity* (Manchester: Manchester University Press, 1990); Izenberg, G., *Impossible Individuality: Romanticism, Revolution, and the Origins of Modern Selfhood, 1787-1802* (Princeton: Princeton University Press, 1992), las primeras dos partes de la discusión sobre Schlegel y Schleiermacher; Eldridge, R., *The Persistence of Romanticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), la primera mitad que trata del "Romanticismo

post-kantiano". Seyhan, A., *Representation and Its Discontents: The Critical Legacy of German Romanticism* (Berkeley: University of California Press, 1992); Lamm, J., The Living God: *Schleiermacher's Appropriation of Spinoza* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1996); y Larmore, Ch., *The Romantic Legacy* (New York: Columbia University Press, 1996). Otra señal de creciente interés es la publicación por Henry Hardy de *Roots of Romanticism* de Isaiah Berlin (Princeton: Princeton University Press, 1999). Sin embargo, cabe destacar que las conferencias sobre las que se basó este libro se dieron inicialmente en 1965. Berlín merece el mérito de ser uno de los pocos defensores de la importancia intelectual y filosófica del romanticismo en el estéril paisaje intelectual de la posguerra. En este sentido, como en muchos otros, fue un *Stimme in der Wüste.*

3. Véase *L'Absolu Litteraire* de Philippe Lacoue-Labarthe y Jena-Luc Nancy, traducido por Phillip Bernard y Cheryl Lester como *The Literary Absolute* (Albany: SUNY Press, 1988). Elizabeth Millán Zaibert ha traducido partes de *Undliche Annäherung* de Manfred Frank. Ver Frank, M. *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism* (Albany: SUNY Press, 2003).
4. Véase la traducción de Margaret Stoljar de Novalis, *Philosophical Writings* (Albany: SUNY Press, 1997); las traducciones en Jochen Schulte-Sasse y otros, *Theory as Practice* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997); la traducción de Thomas Pfau de Hölderlin, *Essays and Letters on Theory* (Albany: SUNY Press, 1988), y tres ensayos de Schelling en *Idealism and the Endgame of Theory* (Albany: SUNY Press, 1994); la traducción de Andrew Bowie de Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); y mi libro *The Early Political Writings of the German Romantics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
5. El Instituto, organizado por Karl Ameriks y Jane Kneller, se llevó a cabo del 26 de junio al 30 de julio de 2001, en Fort Collins, Colorado.
6. Ver el capítulo 4.
7. Este es, especialmente, el caso de Schleiermacher, quien fue, incluso más que Friedrich Schlegel, el representante del individualismo en la ética. En *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* de 1802, su principal trabajo publicado exclusivamente sobre la ética, Schleiermacher defiende tanto el individualismo como la universalidad de la razón. Sigue insistiendo en que la ética debe convertirse en una ciencia sistemática y rigurosa. Ver *Werke en Vier Bänden* (Leipzig: Meiner, 1928), I, 247-252.
8. Por el camino que va desde las orillas del Neckar hasta el lago Onondaga puedo oír un grito de protesta de Manfred Frank por haber sido colocado entre tal compañía. Nadie ha cuestionado aspectos de la filosofía postmodernista con más pasión, cultura e inteligencia que Frank. Ver especialmente su *Die Unhintergehbarheit von Individualität: Reflexionen über Subjekt, Person und Individiuum aus Anlaß ihrer "postmodernen" Toterklärung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), donde defiende la hermenéutica romántica y la individualidad como antídotos a los excesos de la deconstrucción (pp. 116-131). A pesar de esto, continúo sin escuchar su protesta. Pues, en general, Frank ve a los primeros románticos como proto-postmodernistas, colocándolos en la tradición de la crí-

tica de la razón que termina en el posmodernismo. Ver su "Zwei Jahrunderte Rationalitätskritik und ihre postmoderne Überbietung", en *Die Unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*, ed. D. Kamper y W. van Reijen (Frankfurt: Suhrkamp, 1987), pp. 99-121, esp. 106. Más importante aún, el sello de sus interpretaciones de Novalis, Hölderlin y Schelling ha sido su incansable insistencia en que estos pensadores afirman la tesis de que el fundamento de la racionalidad presupone algo que trasciende la racionalidad. Tal tesis es completamente contraria a la tradición platónica, a la que pertenecen los primeros románticos. Al atribuir tal punto de vista a los primeros románticos, Frank los ha puesto firmemente en el campo de los posmodernistas; bien podrían ser los portavoces de Heidegger y Derrida, que han hecho sus carreras al apoyar tal tesis. Y así Frank ha traicionado a sus aliados en beneficio de sus enemigos. En mi crítica de la interpretación de Frank de la *Frühromantik*, ver capítulos 4 y 5.

9. Véase Berlín, I., *Roots of Romanticism; Seyhan, Representation and Its Discontents*; De Man, P., *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983) y *The Rhetoric of Romanticism* (Nueva York: Columbia University Press, 1984); Kuzniar, A., *Delayed Endings: Nonclosure in Novalis and Hölderlin* (Athens: University of Georgia Press, 1987); Lacoue-Labarthe, P., y Nancy, J-L., *The Literary Absolute*; y Frank, M., *Einführung in frühromantische Ästhetik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1989).
10. En su *Irony and the Discourse of Modernity*, Behler considera el concepto de ironía de Friedrich Schlegel como esencialmente moderno. Sin embargo, Behler también ha subrayado la afinidad de la hermenéutica de Schlegel con el posmodernismo. Véase su "Friedrich Schlegels Teoria de Verstehens: Hermeneutik oder Dekonstruktion?" En *Die Aktualität der Frühromantik*, ed. Ernst Behler y Jochen Hörisch (Paderborn: Schöningh, 1987), pp. 141-160, esp. 157, 159.
11. *Athenäumsfragment* no. 53, KA II, 173. ("Resulta tan letal para el espíritu tener un sistema como no tener ninguno. Así pues, probablemente tendrá que optar por combinar ambas cosas." Schlegel, F. *Fragmentos, seguido de Sobre la incomprensibilidad*. Barcelona: Marbot Ediciones. 2009, p.69).
12. En ninguna parte esto es más aparente que en De Man, P., "The Rhetoric of Temporality," en *Blindness and Insight*, pp. 187-229. De Man insiste en que Schlegel considera la ironía como "un proceso infinito que no lleva a ninguna síntesis", y critica a Peter Szondi por pensar que la ironía es un movimiento hacia una unidad recuperada (pp. 219-229). De Man está en lo correcto al considerar que la ironía no permite ninguna síntesis final o totalidad orgánica; pero eso no significa, como él mismo sugiere, que la ironía sea antisistemática. La falta de un final no implica la falta de un objetivo. La totalidad y la sistematicidad siguen siendo un ideal regulativo, un ideal que deberíamos tratar de abordar incluso si no podemos alcanzarlo. El hecho de que los primeros románticos adopten la sistematicidad como un ideal regulativo es una lección central de la brillante obra de Frank, M., *Unendliche Annäherung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1997), pp. 502, 617, 715. Sobre De Man, ver cap. 1, nota 7 y cap. 2, nota 21.
13. Véase, por ejemplo, *Vorlesungen über die Transcendentalphilosophie* de Schlegel de

1800, KA XII, 1-105; *Erster Entwurf eines Sistemas der Naturphilosophie, Sämtliche Werke* de Schelling de 1799, ed. K. F. A. Schelling (Stuttgart: Cotta, 1856-1861), III, 269 - 326; *Das Allgemeine Brouillon* de Novalis (1798-1799), HKA III, 242-478, que era material para su *Enzyklopädie*; y *Ethik, Werke* de Schleiermacher 1812-1813, ed. Otto Braun y Johannes Brauer (Leipzig: Meiner, 1928), II, 245-420.

14. En su admirable estudio de los aforismos de la *Frühromantik*, Gerhard Neumann ha sostenido que los aforismos de los jóvenes románticos no deben ser entendidos como antisistemáticos en su intención. Véase su *Ideenparadiese: Untersuchungen zur Aphoristik - Lichtenberg Novalis, Friedrich Schlegel und Goethe* (Munich: Fink, 1976), pp. 17, 281-288.
15. En su *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt: Suhrkamp, 1985), pp. 110-115 Jürgen Habermas ha argumentado que los románticos, especialmente, Friedrich Schlegel, eran los antepasados del Dionisio de Nietzsche. Algunos estudios recientes han subrayado cuántas de las ideas de Nietzsche tienen sus raíces en la Frühromantik. Véase, por ejemplo, Seyhan, *A. Representation and Its Discontents*, pp. 136-151; y Behler, E., "Nietzsche und die Frühromantische Schule", en *Nietzsche-Studien* 7 (1978), 59-96. Behler señala con razón, sin embargo, que Schlegel y Nietzsche tenían concepciones muy diferentes de la tragedia y que Schlegel no habría compartido la comprensión de Nietzsche de lo dionisíaco (pp. 72-77). Ciertamente, Dioniso era una figura importante para los románticos; sin embargo, no lo interpretaron en el sentido de Nietzsche. Sobre el papel del simbolismo dionisíaco en la Frühromantik, véase *Der Kommende Gott* de Manfred Frank (Frankfurt: Suhrkamp, 1982), pp. 12-19, 245-360.
16. Pace, Behler, E., *Confrontations: Derrida, Heidegger, Nietzsche* (Stanford: Stanford University Press, 1991), p. 148.
17. Sobre la necesidad de una interpretación platónica de la filosofía de Schlegel, véase el capítulo 4 y mi *German Idealism* (Cambridge: Harvard University Press, 2002), pp. 435-437, 454-461.

Capítulo 1 - El significado de "poesía romántica"

1. Lovejoy, A., "On the Discrimination of Romanticisms", *Proceedings of the Modern Language Association* 39 (1924), 229-253; reimpreso en Lovejoy, *Essays in the History of Ideas* (Nueva York: Capricornio, 1960), pp. 228-253.
2. Véase, por ejemplo, Berlin, I., *The Roots of Romanticism* (Princeton: Princeton University Press, 1999), pp. 18-20, 134.
3. Lo más notable respecto a esto puede consultarse el trabajo de Wellek, R., "The Concept of Romanticism in Literary History," en *Concepts of Criticism* (New Haven: Yale University Press, 1963), pp. 129-221.
4. Para la periodización del romanticismo alemán, véase Kluckhohn, P., *Das Ideengut der deutschen Romantik*, 3ªa. ed. (Tübingen: Niemeyer, 1953), págs. 8-9; y Ernst Behler, *Frühromantik* (Berlín: de Gruyter, 1992), pp. 9-29.

5. Véase Friedrich a August Wilhelm Schlegel, 1 de diciembre de 1797, KA XXIV, 53.
6. Behler, E., *Frühromantik*, pp. 22-23.
7. Esta interpretación se remonta, en última instancia, a Heinrich Heine, quien sostuvo en su libro *Die romantische Schule* de 1835 que *Romantik* es "nichts anders als die Wiedererweckung der Poesie des Mittelalters". Véase *Sämtliche Schriften*, ed. Klaus Briegleb (Frankfurt: Ullstein, 1981), V, 361. La interpretación de Heine fue reforzada por Hermann Hettner y G. G. Gervinus, dos de los más prominentes historiadores literarios del siglo XIX. Véase Hettner, H., *Die romantische Schule in ihren inneren Zusammenhange mitt Göthe und Schiller* (Braunschweig: Friedrich Vieweg, 1850), p. 37; y Gervinus, *Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen* (Leipzig: Engelmann, 1844), V, 589-599. A pesar de *Die romantische Schule de Haym* (Berlín: Gaertner, 1870), que enfatizó un enfoque más holístico y la importancia de la filosofía romántica, la ciencia y la historia, la interpretación literaria persiste. De hecho, ha sido recientemente reincorporado por Phillipe Lacoue-Labarthe y Jena-Luc Nancy en su popular e influyente libro *The Literary Absolute*, traducido por Phillip Barnard y Cheryl Lester (Albany: SUNY Press, 1988), pp. 3, 5, 12 13. Ellos definen el romanticismo en términos de su absolutización de la literatura. El objeto de su estudio, insisten explícitamente, es "la cuestión de la literatura". Aunque también enfatizan en que el romanticismo no es sólo la literatura, sino también la teoría de la literatura, la ven esencialmente como "esta operación literaria absoluta" (sea lo que sea). Este es un paso atrás en el estudio de la *Frühromantik*. Más sorprendentemente, es la interpretación literaria revivida por Ernst Behler en su *German Romantic Literary Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993). A pesar de su valioso trabajo sobre la filosofía de los primeros románticos, Behler nunca se distanció realmente de la interpretación literaria. Así, sostiene que las principales preocupaciones de los primeros románticos estaban en la poesía y la literatura (p.8), y que sólo tenían un interés *amateur* en la filosofía (p.5). Los hermanos Schlegel estaban principalmente interesados en la teoría de la poesía, y la filosofía tenía para ellos sólo un significado marginal (p. 73). El enfoque literario de Behler ha sido reafirmado por uno de sus estudiantes, Azade Seyhan, quien sostiene que la misión de los jóvenes románticos era "establecer el fundamento crítico de la literatura". Ver su *Representation and Its Discontents: The Critical Legacy of German Romanticism* (Berkeley: University of California Press, 1992), p. 2. A su vez, en ninguna parte son más evidentes las limitaciones y la estrechez del enfoque literario que en la obra de Paul De Man, quien toma rasgos del estilo literario romántico como evidencia de su cosmovisión general. En lugar de tomar la metafísica, la epistemología, la ética y la política de Schlegel como base para entender su estilo, él hace exactamente lo contrario. Por ejemplo, argumenta que "la dialéctica entre el sujeto y el objeto deja de ser el planteamiento central del romanticismo", porque "se encuentra totalmente instalada en las relaciones temporales que existen dentro de un sistema de signos alegóricos". Véase su "The Rhetoric of Temporality" en *Blindness and Insight* (Minneapolis: Universidad de Minnesota Press, 1983), pág. 208. (De Man, P. "Retórica de la temporalidad", Visión y ceguera. Puerto Rico: Universidad de Puerto

Rico. 1991. p. 230). No quiero comentar aquí lo que quiere decir De Man por "la relación dialéctica entre sujeto y objeto"; la mayoría de sus declaraciones sobre la epistemología romántica y la metafísica son demasiado vagas y descontextualizadas para tener algún valor. Las críticas de De Man al enfoque orgánico y holístico hacia el romanticismo vienen sólo a expensas de descuidar su *Naturphilosophie* y su teoría social y política.

8. Podría objetarse que realmente no hay nada nuevo en tal interpretación, ya que se ha reconocido generalmente que los románticos usaban la *romantische Poesie* en un sentido amplio. Admito este punto. Sin embargo, no pretendo ninguna originalidad para mi interpretación. Mi único propósito al reafirmarlo es que, a pesar del reconocimiento general del significado amplio del término, los estudios literarios persisten en ignorarlo y entenderlo en un sentido literario más estrecho. Esto quedará especialmente claro en la sección siguiente, donde muestro que todas las partes en la disputa clásica sobre el significado de la poesía romántica presuponen que el término tiene un significado estrictamente literario.
9. KA XVI, 89 (n ° 4): "Alle Prosa es poetisch.-Sezt man Prosa der [Poesía] durchaus entgegen, so is nur die logische eigentlich Prosa".
10. Véase *Über das Studium der Griechischen Poesie*, KA I, 206 de Schlegel, F., "Von der Schönheit in der Dichtkunst", KA XVI, 7 (n ° 7)
11. "Von der Schönheit in der Dichtkunst III", KA XVI, 13 (n ° 54).
12. Haym, R., *Die romantische Schule* (Berlín: Gaertner, 1970), pp. 248-260.
13. Lovejoy, A., "The Meaning of 'Romantic in Early German Romanticism" en *Modern Language Notes* 21 (1916), 385-396. Reimpreso en Lovejoy, *Essays in the History of Ideas* (Nueva York: Putnam, 1955), pp. 183-206.
14. Eichner, H., "Friedrich Schlegel's Theory of Romantic Poetry," *Publications of the Modern Language Association*, 71 (1956):1018-1041.
15. Véase *Über das Studium der griechischen Poesie*, KA I, 219-222.
16. Véase, especialmente, el primer ensayo de Schlegel "Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer", KA I, 621-642 y *Über das Studium der griechische Poesie*, KA I, 232-223.
17. Véase los nos. 38, XVI, 102; 55, XVI, 90; 781, XVI, 152. Cfr. no. 65, XVIII, 24.
18. Véase los nos. 699, XVI, 144; 754 - 755, XVI, 150.
19. Véase, por ejemplo, no. 739 XVI, 148. Cfr. El relato posterior de Schlegel sobre lo romántico en el *Gespräch über Poesie*, KA II, 333-334.
20. Véase los nos. 42, XVI, 118; 500 - 501, XVI, 126.
21. Véase el fragmento "Von der Schönheit in der Dichtkunst III", KA XVI, 13 (n ° 54).
22. Véase los n. 120, XVI, 213; 43, XVI, 258.
23. Este es el ensayo de Caroline y A. W. Schlegel "Die Gemählde", que apareció en *Athenäum II* (1799), 39-151.
24. En 1798 Schlegel había abandonado su creencia de que la filología podía ser una ciencia rigurosa y concebida en su lugar como un arte. Véanse los fragmentos "Zur Philologie I" y "Zur Philologie II" (no. 2, XVI, 35, 48, XVI, 39).

25. Véase los nos. 313, XVI, 110; 586, XVI, 134. Cfr. *Kritische Fragmente* no. 115, KA II, 161, y *Philosophische Lehrjahre* no. 632, KA XVIII, 82.
26. Véase los nos. 423, XVI, 120; 330, XVI, 112.
27. Ver no. 606, XVI, 136.
28. Véase los nos. 106, XVI, 590; 590, XVI, 134; 982, XVI, 167. Cfr. *Philosophische Lehrjahre* no. 740, KA XVIII, 91.
29. Véase KA II, 335.
30. Véase ibíd., 284-285. Schlegel afirma que Poesie está dentro de cada uno, y que es su "eigenstes Wesen"y "innerstes Kraft", y de hecho "die unsichtbaren Urkraft der Menschheit".
31. Ibíd., 304.
32. Schlegel, F., *Conversaciones sobre la poesía*. Bs. As.: Biblos. 2005. p. 56.
33. Hoffmeister, J., Wörterbuch der philosophische Begriffe (Hamburgo: Meiner, 1955), p. 476.
34. Diógenes Laercio *Lives of the Philosophers* III, 83-85. La misma clasificación aparece en Aristóteles, *Metaphysics* VI, 1, 1025b 25.
35. Schlegel, A. W., *Vorlesungen über dramatische Kunst und Litteratur*, en *Sämmtliche Werke*, ed. Eduard Böcking (Leipzig: Weidmann, '1846), V, 5. Cfr. *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst*, donde se define a *Poesie* como "eine freye schaffende Wirksamkeit der Fantasie". Véase *Vorlesungen über Ästhetik* I, 186.
36. Schelling, F.W., *Philosophie der Kunst* §§63-64, *Sämtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling (Stuttgart: Cotta, 1856 - 1861), V, 460 - 461.
37. Novalis, *Fragmente und Studien* (1799-1800), HKA III, 563 (n° 56). Cf. II, 534 (n ° 36): "Dichten ist zeugen".
38. Ibíd., III, 560 (n° 35). Véase también HKA II, 390 (n° 45): "Sollte practisch und poetisch eins seyn-und letzeres nur absolut practisch in specie bedeuten?".
39. Ibíd., III, 558 (n ° 21); III, 639 (N ° 507).
40. Véase Behler, E., "Friedrich Schlegels Theorie der Universalpoesie", *Jahrbuch der deutschen Schiller Gesellschaft* 1 (1957), 211-252. Behler sostiene que en Athenäumsfragment no. 116 Schlegel limitó su proyecto a Poesie en sentido estricto, pero más tarde lo extendió a todas las artes y ciencias (p.221). Sin embargo, él también anota contra sí mismo presentando evidencia de las anotaciones que Schlegel había desarrollado el proyecto en un sentido más amplio ya en 1798, en el comienzo del *Athenäumsjahre* (pp. 223-225).
41. Schlegel escribe acerca de T*ranscendentalpoesie*, que es la fuerza creadora dentro de cada uno de los cuales la literatura es sólo una manifestación. Véase nos. 560, XVI, 131; 704, XVI, 144, 1050, XVI, 172.
42. Véase especialmente los nos. 108, II, 160; 37, II, 151; Y 42, II, 152.
43. Esta ambigüedad fue notada por Eichner, H., "Schlegel's Theory of Romantic Poetry,", pp. 1037-1038.
44. Véase "Ueber die Grenzen des Schönen", KA I, 36-37.
45. Ver no. 586, XVI, 134.

46. Véase no. 617 - 618, XVI, 137.
47. Véase no. 27, XVI, 206.
48. Véase no. 79, XVI, 91 - 92.
49. KA II, 156. Cfr. no. 89, II, 158. Una versión anterior aparece en las anotaciones literarias, n. 576, XVI, 133. (Schlegel, F., "Fragmentos críticos", en *Fragmentos seguido de Sobre la incomprensibilidad*. Barcelona: Marbot. 2009. p. 42.)
50. KA II, 182.
51. Ibíd., p. 192. (Schlegel, F. "Fragmentos del Athenaeum", en *Fragmentos seguido de Sobre la incomprensibilidad*. Barcelona: Marbot. 2009. p. 94.)
52. Novalis, *Vorarbeiten* II, 545 (no. 105).
53. Novalis, *Vermischte Bemerkungen* II, 436-438 (nº 65). Cfr. *Fragmente und Studien* III, 558 (nº 513). (Novalis, *Estudios sobre Fichte y otros escritos*. Madrid: Akal. 2007. p. 210).
54. Novalis, *Glauben und Liebe* II, 497-498 (nº 39). (Novalis, *Estudios sobre Fichte y otros escritos*. Madrid: Akal. 2007. p. 234).
55. Schelling, F.W., *System des transcendentalen Idealismus, Sämtliche Werke III*, 613-629.
56. Véase *Athenäum III* (1800), 236. Cfr. "Vorerrinerung" I (1798), iii-iv.
57. Schlegel, F., *Ideen* no. 37; Cfr. no. 65, KA II, 259, 262; y Novalis, *Blütenstaub* n. 32, HKA II, 427.
58. Vuelvo a plantear aquí la cuestión de Ernst Behler en su "Die Poesie in der frühromantischen Theorie der Brüder Schlegel", *Athenäum 1* (1991), 13-40. La afirmación de Behler de que la filosofía era sólo uno de los *Randgebiete* de los intereses en *Poesie* de Schlegel (p.14), minimiza el grado en que el significado del concepto es ininteligible si está separado de su filosofía.

Capítulo 2 - El primer romanticismo alemán

1. Véase Haym, R., *Die romantische Schule* (Berlin: Gaertner, 1870); Kluckhohn, P., *Das Ideengut der deutschen Romantik*, 3ª ed. (Tübingen: Niemeyer, 1966); Strich, F., *Deutsche Klassik und Romantik*, 4tª ed. (Bern: Francke Verlag, 1949); von Wiese, B., "Zur Wesensbestimmung der frühromantischen Situation," *Zeitschrift für Deutschkunde* 42 (1928), 722-729; Korff, H. A., "Das Wesen der Romantik," *Zeitschrift für Deutschkunde* 43 (1929), 545-561. Para una antología útil, que contiene estos y otros artículos ver *Begriffbestimmung der Romantik*, ed. H. Prang (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968); Behler, E., "Kritische Gedanken zum Begriff der europaischen Romantik," en *Die europäische Romantik*, ed. E. Behler (Frankfurt: Athenäum, 1972), pp. 7-43.2.
2. Ver capítulo 1, nota 7.
3. Véase Haym, R., *Die romantische Schule*, pp. 7, 13, cuyo enfoque filosófico e interdisciplinario sigue siendo una contribución persistente al estudio de la *Frühromantik*. Desafortunadamente, el enfoque de Haym no ha sido seguido por los historiadores literarios. En cuanto a su fracaso persistente para estudiar y comprender la dimensión

filosófica de la *Frühromantik*, sólo puedo reafirmar lo que dijo Oskar Walzel hace mucho tiempo: "Solange die philosophischen Gedankengänge Deutscher Literatur nur eine del Aschenbrödelrolle en literaturhistorischer Betrachtung spielten (und ganz überwunden ist diese Fase noch nicht), Blieben die Winke, die Dilthey y Haym gegeben hatten, so gut wie unbeachtet". Véase su *Deutsche Romantik* (Leipzig: Teubner, 1908), pp. 2-3.

4. La tesis de que el *Romantik* es apolítico es muy antigua. Uno de sus primeros exponentes era Hettner, H., *Die romantische Schule en ihren inneren Zusammenhange mit Göthe und Schiller* (Braunschweig: Friedrich Vieweg, 1850), pp 13-15, 28-29, 41-42. Ha sido una interpretación común desde entonces. Véase, por ejemplo, Brandes, G., *Die Literatur des neunzehnten Jahrunderts en ihren Hauptströmungen* (Leipzig: Veit, 1887), pp 351, 356; Huch, R., *Ausbreitung und Verfall der Romantik* (Leipzig: Haessel, 1902), págs. 306-307; y Walzel, O., *Deutsche Romantik* (Leipzig: Teubner, 1908), p. 113. Aunque tanto Walzel como Hettner señalan los intereses políticos posteriores de los románticos, afirman que están ausentes en la *Frühromantik*. *Politische Romantik* de Carl Schmitt (2ª ed. [Munich: Duncker y Humblot, 1925]) simplemente continuó con esta antigua tradición. La misma concepción de la *Frühromantik* es común en las interpretaciones anglosajonas. Véase, por ejemplo, Tymms, R., *German Romantic Literature* (Londres: Metheun, 1955), pp. 1-9, 24-25, 37, 39; y Abercrombie, L., *Romanticism* (Londres: Martin, Secker y Warburg, 1926), pp. 48-50.
5. Aristóteles, *Nicomachean Ethics* I, cap. 1 y 5, 1094a y 1997b.
6. Véase Schleiermacher, F., *Über das höchste Gut*, y *Über den Wert des Lebens*, en KGA I / 1, 81 a 125 y I / 1, 391-471; y Schlegel, *Transcendentalphilosophie*, "Theil II: Theorie des Menschen" KA XII, 44-90. "Theil II" se dedica a caracterizar "die Bestimmung des Menschen" (pág 45).
7. Véase su ensayo de 1827 "Über den Begriff des höchsten Gutes. Erste Abhandlung", y su ensayo de 1830 "Über den Begriff des höchsten Gutes. Zweite Abhandlung", en *Schleiermachers Werke*, ed. Otto Braun y Johannes Bauer (Leipzig: Meiner, 1928), I, 445-494. En su *Ethik* (1812-1813), Schleiermacher sostiene que el concepto del bien supremo es el concepto central de la ética, que los conceptos de deber y virtud presuponen. Ver su *Ethik* (1812-1813), ed. Hans-Joachim Birkner (Hamburgo: Meiner, 1981), §§87-90, p.16.
8. *Ideen* no. 37, KA II, 259. Cfr. no. 65, KA II, 262. [Schlegel, F. "Ideas" en *Fragmentos, seguido de Sobre la incomprensibilidad*. Barcelona: Marbot Ediciones. 2009. p. 198.]
9. *Blütenstaub* no. 32, HKA II, 427. [Novalis, F. "Observaciones varias [textos originales de Polen]" en *Estudios sobre Fichte y otros escritos*. Madrid: Akal. 2007. p. 206.]
10. Véase Hölderlin a su hermano, septiembre de 1793, GSA VI, 92.
11. *Athenäum III* (1800), 236. Cfr. "Vorerinnerung", I (1798), iii-iv. [Schlegel, F., "Soneto El Ateneo" en Nancy, J-L y Lacoue-Labarthe, P. *El absoluto literario*. Bs. As.: Eterna Cadencia, 2012. p. 529].
12. El *locus classicus* para esta crítica es *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde* de Schleiermacher, F., KGA I / 3, 157-158. Ver también su *Grundlinien einer Kritik der*

bisherigen Sittenlehre, en *Werke* I, 271-272.

13. Schlegel, F., *Athenäumsfragmente* no. 262, 406 e *Ideen* no. 29, 60, en KA II, 210, 242, 258, 262.
14. Esta afirmación es más notable, en 1794, en su texto *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, Sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlín: Veit, 1845-1846), VI, 297, 310.
15. Sobre el desarrollo de esta tradición en el siglo XVIII, véase Norton, R., *The Beautiful Soul* (Ithaca: Cornell University Press, 1995).
16. Sobre el uso de la "reflexión", véase la introducción de Schelling a *Ideen zu einer Philosophie der Natur, Sämtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling (Stuttgart: Cotta, 1856-1861), II, 13, 14; sobre el uso de la "oposición", véase el *Differenzschrift* de Hegel, G.W. *Werkausgabe II*, 20, 22. Sobre el uso del "distanciamiento", véase las conferencias de Jena de Hegel (1805-1806), *Jenaer Realphilosophie II*, ed. Johannes Hoffmeister, (Hamburg: Meiner, 1967), pp. 218, 232, 237 - 238, 257.
17. Rousseau, J.J. *El contrato social*. Madrid: Alianza. 2003. p. 26.
18. Sobre la interpretación antimodernista o reaccionaria, véase Heine, H., *Die romantische Schule, Sämtliche Werke*, ed. Klaus Briegleb (Frankfurt: Ullstein, 1981), V, 379-82; Ruge, K., *Unsere Klassiker y Romantiker seit Lessing*, en *Sämmtliche Werke* (Mannheim: Grohe, 1847), I, 8-11; Haym, R., *Die romantische Schule*, p. 3. Sobre la interpretación modernista o progresista, véase, por ejemplo, Krauss, W., "Französische Aufklärung und deutsche Romantik", en *Romantik forschung seit 1945*, ed. Klaus Peter (Meisenheim: Anton Hain, 1980), pp. 168-179, esp. 177 - 178.
19. El *locus classicus* para esta crítica de Rousseau es la conferencia final de las conferencias de Fichte *Bestimmung des Gelehrten*, en *Sämtliche Werke* VI, 335-346. Estas conferencias fueron seminales para Hölderlin, Novalis y Friedrich Schlegel.
20. Véase Avineri, S., *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), pp. 16n, 21-22, 33. La influyente valoración de Avineri de la originalidad y la importancia de la filosofía política de Hegel descansa en una concepción anacrónica del romanticismo, que esencialmente la equipara con las etapas finales del movimiento o *Spätromantik*. Este ha sido el obstáculo de todas las interpretaciones de izquierda del romanticismo.
21. Véase, por ejemplo, Stockman, A., *Die deutsche Romantik* (Freiburg: Herder y Co., 1921), pp. 13-17; Walzel, O., "Wesenfragen deutscher Romantik", *Jahrbuch des Freien deutschen Hochstifts* 29 (1929), 253-276; Grimme, A., *Vom Wesen der Romantik* (Braunschweig: Westermann, 1947), pp. 13; Wellek, R., "The Concept of Romanticism in Literary History" y "Romanticism Re-examined", en *Concepts of Criticism*, ed. Stephen G. Nichols (New Haven: Yale University Press, 1963), pp. 165, 220; Peckham, M., "Toward a Theory of Romanticism", en *Proceedings of the Modern Language Association* 66 (1951), 5-23; y Ryan, L., "Romanticism", en *Periods of German Literature*, ed. J. M. Ritchie (Londres: Oswald Wolff, 1966), pp. 123-143.
22. Véase, por ejemplo, De Man, P., "The Rhetoric of Temporality", en *Blindness and Insight*, 2ª ed. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), pp. 187 - 228, esp.

220 - 228; y Kuzniar, A., *Delayed Endings: Nonclosure in Novalis and Hölderlin* (Athens: University of Georgia Press, 1987), pp. 1-71. Sobre De Man, véase la introducción, nota 12 y capítulo 1, nota 7.

23. Esta distinción, que fue primero hecha por Condillac, fue afirmada por Friedrich Schlegel, el cual ha destacado su importancia en sus cartas a su hermano de 28 de agosto de 1793 y octubre de 1793. Ver KA XXIII, 130, 143-144.
24. Los *loci classici* de la interpretación marxista son Lukács, G., "Die als Romantik Wendung in der deutschen Literatur," en *Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur*. (Berlin: Aufbau, 1947), pp 51-73; y Träger, C., "Ursprünge y Stellung der Romantik", *Weimarer Beiträge* 21 (1975), 37-57. Ambos han sido reimpresos en *Romantikforschung seit 1945*, pp. 40-52, 304-334. Tomando nota de la oposición de los románticos a la sociedad civil moderna y su extensión de algunos aspectos de la *Aufklärung*, Träger sostiene que la *Frühromantik* no puede considerarse simplemente como reaccionaria, y él debidamente critica otros estudiosos marxistas (pp. 312-313, 328-329). Sin embargo, Träger desarrolla su propia versión más cualificada de la interpretación reaccionaria, que ve a la *Frühromantik* como una forma de utopía reaccionaria (pp. 307-308, 323). Su consideración, aunque más matizada, no discrimina entre la *Frühromantik* y otras corrientes políticas de la década de 1790.
25. Hay dos excepciones notables: Hans Mayer y Werner Krauss, que en una conferencia celebrada en Leipzig en 1962 criticaron la evaluación simplista de Lukács del romanticismo. Mayer y Krauss destacaron algunos de los aspectos progresistas del *Romantik* y su continuidad con la Ilustración. Véase Mayer, H., "Fragen der Romantikforschung", en *Zur deutschen Klassik und Romantik* (Pfülligen: Günter Neske, 1963), págs. 263-305; y Krauss, W., "Französische Aufklärung und deutsche Romantik" en *Perspektiven und Probleme: Zur französischen Aufklärung und deutsche Aufklärung und andere Aufsätze*. (Neuwied: Leuchterhand, 1965), pp 266-284 (reimpreso en *Romantikforschung seit 1945*, pp 168-. 179). Sin embargo, Mayer y Krauss eran esas excepciones proverbiales que prueban la regla. Sus documentos fueron denunciados por los fieles del partido (Klaus Hammer, Henri Poschmann, Hans-Ulrich Schnuchel) en un informe sobre la conferencia. Véase "Fragen der Romantikforschung", *Weimarer Beiträge* 9 (1963), 173-182. Mayer fue acusado, entre otras cosas, de no apreciar el papel del *Romantik* en el desarrollo del facismo alemán. Los fieles argumentaron que había poca necesidad de ir más allá de la concepción de Marx del *Romantik* como un movimiento reaccionario (p.175).
26. En ninguna parte este fracaso es más evidente que en la afirmación de Lukács de que los románticos querían revivir el absolutismo. Véase *Romantik als Wendung*, en *Romantikforschung*, p. 41.
27. Sobre algunas de las diferencias entre *Frühromantik* y las corrientes reaccionarias de la década de 1790, véase mi *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1992) Pp. 223, 281 - 288.
28. Sobre la política de los *Aufklärer* de Berlin, véase ibíd., pp. 309-317. Sobre la reacción

romántica al absolutismo ilustrado, véase Novalis, *Glauben und Liebe* no. 36, HKA II, 494 - 495; y Schleiermacher, F., "Gedanken I", KGA I / 2, 1-49, que es una crítica de la defensa del absolutismo de Eberhard, J. A., *Ueber Staatsverfassungen und ihre Verbesserungen* (Berlín: Voß, 1792-1793).

29. Este error fue señalado hace mucho tiempo por Hettner en 1850. Véase su *Die romantische Schule*, pp. 2-3.
30. Haym, R., *Die romantische Schule*, pp. 4-5. No cabe decir, sin embargo, que Haym siguió estrictamente su propia metodología. Su relato de Novalis, por ejemplo, todavía muestra claros rastros de la reacción liberal estándar contra el romanticismo tardío.
31. Aristóteles, *Nicomachean Ethics* I, cap. 2, 1094a-b.
32. Véase *Über das Studium der griechischen Poesie*, KA I, 324-325. (Schlegel, F., *Sobre el estudio de la poesía griega*. Madrid: Akal. p. 129)
33. Aristóteles, *Politics* VII, cap. 8, 1328a; Cf. *Ibíd.*, III, cap. 9, 1280a-b. (Aristóteles, "La política" Libro VII, Cap. 7., en *Obras selectas*. Bs. As.: El Ateneo. 1959. p.204.)
34. Esto es evidente en el caso de Schlegel, Schleiermacher y Hegel. Véase, por ejemplo, el primer ensayo de Schlegel "Über die Grenzen des Schönens", KA I, 42; y *Monologen* de Schleiermacher, KGA I/3, 32-33. Sobre la fuente del comunitarismo de Hegel, véase la nota 35.
35. La mejor traducción del texto de Schiller es Elizabeth Wilkinson y L. A. Willoughby, *On the Aesthetic Education of Man* (Oxford: Clarendon Press, 1967). Para una traducción de partes de los textos de Novalis, Schleiermacher y Schlegel, vea mis *The Early Political Writings of the German Romantics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). Para una traducción del texto de Hegel, véase G.W.F. *Hegel, System of Ethical Life (1802-1803)*, ed. y trans. H. S. Harris y T. M. Knox (Albany: SUNY Press, 1979).
36. En su 1802 *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts, Werkausgabe* II, 505, Hegel apeló explícitamente al famoso dicho de Aristóteles.
37. Novalis, *Glauben und Liebe* no. 36, HKA II, 494-495; y Schleiermacher, F., "Gedanken I", KGA I/1, 28 (N ° 102).
38. La preferencia por una constitución mixta es evidente en Schlegel, F., *Athenäumsfragmente* nos. 81, 214, 369, KA II, 176, 198, 232-233; Novalis, *Politische Aphorismen* no. #66-68, HKA II, 504 -503; y Hegel, G.W., *System der Sittlichkeit*, GW VI, 361.
39. A este respecto, el medievalismo romántico tuvo sus orígenes en la Ilustración, y por lo tanto, no puede entenderse como reacción contra ella. Sobre la continuidad de *Aufklärung* y *Romantik* sobre el medievalismo, véase Krauss, W., "Franzöische Aufklärung und deutsche Romantik", en *Romantikforschung seit 1945*, pp. 168-179.
40. Véase Hegel, G.W., *Werkausgabe* I, 533, 536.
41. Así, Schmitt, C., *Politische Romantik*, pp. 20-26.
42. Véase, por ejemplo, "Über den Grund des Vergnügens an tragische Gegenstände" de Schiller, NA XX, 133-147. Aquí Schiller insiste en la calidad sui generis del placer estético y critica a quienes subordinan el arte a fines morales o políticos. Sin embargo, también subraya que el placer estético no disminuye, sino que realza la llamada superiori-

dad del arte. El placer estético consiste en el juego libre de nuestras facultades, y tal libertad surge de y representa fines morales más profundos. Es, precisamente, en virtud de tal placer que descubrimos el verdadero significado de la libertad y que la humanidad es un fin en sí misma.

43. Véase Schiller a Körner, 8 de febrero de 1793, NA XXVI, 182.
44. Schlegel, A. W., *Sämtliche Schriften*, ed. Edvard Böcking (Leipzig: Weidmann, 1846), XI, 65. Sobre la influencia de Schiller en A. W. Schlegel, véase Körner, J., *Romantiker und Klassiker: Die Brüder Schlege in ihre Beziehungen zu Schiller und Goethe* (Berlín: Askanischer Verlag, 1924), p. 64.
45. Friedrich a August Wilhelm Schlegel, 16 de octubre de 1793, KA XXIII, 143.

Capítulo 3 - El primer romanticismo y la *Aufklärung*

1. Esta interpretación se arraigó a través de algunas de las historias de la literatura estándar del siglo XIX. Véase, por ejemplo, Gervinus, G. G., *Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutsche* (Leipzig: Engelmann, 1844), V, 589-599, esp. 594; y Hettner, H., *Geschichte der deutschen Literatur en Achtzehnjahrhundert*, 8a ed. (Berlin: Aufbau, 1979), II, 641-642 (publicado por primera vez: Braunschweig: Vieweg, 1862 - 1870). Véase también Gervinus, G. G., *Aus der Geschichte des neunzehnten, Jahrhunderts seit den Wiener Vorträgen* (Leipzig, 1855), I, 346-349; y la obra de Hettner, H., *Die romantische Schule in ihrem inneren Zusammenhange con Göthe und Schiller* (Braunschweig: Vieweg, 1850), pp. 139-188. Para otras fuentes que se oponen al *Romantik* y la *Aufklärung*, véanse las notas 2 y 3.
2. Véase Heinrich, H., *Die romantische Schule*, en *Sämtliche Schriften*, ed. Klaus Briegleb (Frankfurt: Ullstein, 1981), V, 379-382; Ruge, A., *Unsere Klassiker y Romantiker seit Lessing, en Sämmtliche Werke* (Mannheim: Grohe, 1847), I, 8-11; y Haym, R., *Die romantische Schule* (Berlín: Gaertner, 1870), p. 3.
3. La apropiación nacionalista del romanticismo comenzó con Scherer, W., *Geschichte der deutschen Literatur*, 7ª ed. (Berlín: Weidmann, 1894), pág. 633; y "Die deutsche Literaturrevolution", en *Vorträge und Aufsätze zur, Geschichte des geistigen Lebens en Deutschland und Österreich* (Berlín: Weidmann, 1874), p. 340. También fue alentado por Dilthey, w., "Goethe und die dichterische Phantasie", *Erlebnis und die Dichtung*, 15ª ed. (Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht, 1970), pp. 124-125. En la década de 1920 la ecuación de *Romantik* con la identidad alemana y la oposición a la *Aufklärung* se solidificó. Véase, por ejemplo, Stockmann, A., *Die deutsche Romantik* (Freiburg: Herder y Co., 1921), pp. 27-28, 34, 36; Mehlis, G., *Die deutsche Romantik* (Munich: Rösl y Cie, 1922), pp. 26-28; Korff, H. A., "Das Wesen der Romantik", *Zeitschrift für Deutschkunde* 43 (1929), 545-561; y Kluckhohn, P., *Die deutsche Romantik* (Bielefeld: Velhagen y Klassing, 1924), p.3. La interpretación nacional-socialista llevó la interpretación nacionalista a extremos, oponiéndose a la "iluminación judío-francesa" al espíritu alemán. En este sentido, véase especialmente Linden, W., "Umwertung der deutschen

Romantik", *Zeitschrift für Deutschkunde* 47 (1933), 65-91. Linden fue un importante portavoz de la causa nacionalsocialista.

4. Sobre la reacción liberal, véase, por ejemplo, Lovejoy, A. O., "The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas" *Journal of the History of Ideas* 2 (1941), 257-278, esp. 270-278. Sobre la reacción marxista, véase Lukács, G., "Die Romantik als Wendung in der deutschen Literatur", en *Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur* (Berlín: Aufbau, 1947), pp. 51-73.
5. Acerca de los conceptos erróneos que rodean la relación de los románticos con el catolicismo romano, véase el artículo todavía importante de Porterfield, A. W., "Some Popular Misconceptions concerning German Romanticism", *Journal of English and Germanic Philology* 15 (1916), 470-511, esp. 497-501. Después de examinar todo el movimiento romántico, Porterfield concluye (p.499): "En resumen, con respecto a *Seelenkultur* y la afiliación con la Iglesia visible, el catolicismo romano no desempeñó un papel importante en el romanticismo alemán, mientras que el catolicismo alemán cumplió un papel muy insignificante".
6. Sobre la periodización del romanticismo alemán, véase Kluckhohn, P., *Das Ideengut der deutschen Romantik*, 3ª ed. (Tübingen: Niemeyer, 1953), pp. 8-9; y Behler, E., *Frühromantik* (Berlín: de Gruyter, 1992), pp. 30-51. Para una periodización algo diferente, véase Segeberg, H., "Phasen der Romantik", en *Romantik Handbuch*, ed. Helmut Schanze (Stuttgart: Kröner, 1994), pp. 31-78.
7. Véase, por ejemplo, Schanze, H., *Romantik und Aufklärung: Untersuchungen zu Friedrich Schlegel und Novalis*, 2ª ed. (Nuremberg: Hans Carl, 1976); Krauss, W., "Französische Aufklärung und deutsche Romantik", en *Romantikforschung seit 1945*, ed. Klaus Peter (Meisenheim: Anton Hain, 1980), pp. 168-179; Rasch, W., "Zum Verhältnis der Romantik zur Aufklärung", en *Romantik: Ein literaturwissenschaftsliches Studienbuch* (Königstein: Athenäum, 1979), pp. 7-21; y Stockinger, L., "Das Auseinandersetzung der Romantiker mit der Aufklärung", en *Romantik-Handbuch*, pp. 79-105.
8. En esta dirección de los estudios, ver Hoffmeister, G., "Forschungsgeschichte" en *Romantik-Handbuch*, pp. 177-206, esp. 178.
9. Véase, por ejemplo, Schlegel, A. W., *Vorlesungen über schöne Kunst und Literatur*, ed. J. Minor (Heilbronn, 1884), II, 65-70; Novalis, "Christenheit oder Europa", HKA II, 515-516; y Schleiermacher, F., *Monologen*, KGA I/3, 30-31.
10. Sobre el papel central del ideal de Bildung para la *Aufklärung*, véase el ensayo clásico de Mendelssohn, M., "Ueber die Frage: was heisst aufklären?" *Berlinische Monatsschrift* 4 (1784), 193-200.
11. Comparar *Apology* 38a-b y 33b.
12. Novalis, *Glauben und Lieben*. 39, HKA II, 498. (Novalis, "Fe y Amor" en *Estudios sobre Fichte y otros escritos*. Madrid: Akal. 2007. pp. 234-235).
13. La visión tradicional de que los románticos se desilusionaron con la revolución después de la ejecución del rey y el inicio del Terror es insostenible. Sobre la reacción de los románticos a la revolución, vea mi *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800* (Cambridge, Massachu-

setts, Harvard University Press, 1992), pp. 228-229, 241-244, 250-253, 266-267.

14. Véase, por ejemplo, *Ideen* de Schlegel no. 41, KA II, 259; Novalis, *Glauben und Liebe* no. 36, HKA II, 495; y *Reden* de Schleiermacher, KGA II/1, 196.
15. Véase Schlegel, F., *Athenäumsfragmente* no. 81, 212-214, 369-370; y Novalis, *Glauben und Liebe* no. 22, 37, HKA II, 490, 496.
16. Véase, por ejemplo, Novalis, HKA II, 518, 522; y Schlegel, F., *Vorlesungen über Transcendentalphilosophie*, KA XII, 44, 47, 56 -57, 88.
17. Así, en la década de 1790, *Aufklärer* como Christian Garve, Ernst Ferdinand Klein, J. A. Eberhard y C. G. Svarez continuaron defendiendo la monarquía absoluta contra las ideas de la Revolución. Sobre la reacción de los Aufklärer hacia la Revolución, véase mi *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, pp. 309-317; y Batscha, Zwi, *Despotismus von jeder Arte reizt zur Widersetzlichkeit: Die Französische Revolución en el deutschen Popular Philosophie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1989).
18. En su *Hölderlin und die französische Revolution* (Fráncfort: Suhrkamp, 1969), pp. 85-113, Pierre Bertaux ha reunido pruebas de que Hölderlin estaba involucrado en una conspiración para establecer una república de Suabia. En general, sin embargo, Hölderlin insistió en el valor del cambio evolutivo gradual y la necesidad de *Bildung*. Véase, por ejemplo, su carta de 10 de enero de 1797 à J. G., Ebel y su carta de 1 de enero de 1799 a su hermano GSA, VI / 1, 229-230, 303-305.
19. Por lo tanto, los estudiosos que insisten en que el *Romantik* sea clasificado como radical o reaccionario, progresivo o regresivo, nos presentan una falsa elección. En su "Fragen der Romantikforschung", en *Zur deutschen Klassik und Romantik* (Pfulligen: Neske, 1963), p. 302, Hans Mayer critica a Lukács por imponer tal esquema en el estudio del *Romantik*. Sin embargo, Mayer no explica por qué este esquema es problemático. Su situación problemática se hace evidente, sin embargo, tan pronto como localizamos a los románticos en el contexto de la década de 1790, donde su posición emerge como perteneciente al centro moderado.
20. Véase Hölderlin, GSA IV/1, pp. 297-299. Para una traducción, vea mi *The Early Political Writings of the German Romantics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 3-5. La autoría de este manuscrito ha sido una cuestión muy discutida, que no tenemos que decidir aquí. El autor era Schelling, Hegel o Hölderlin. Por la controversia que rodea al ver los ensayos recopilados por Rüdiger Bubner, *Hegel-Tage Villigst* 1969. El estudio de sistemas, *Studien zur Frühgeschichte aus deutschen Idealismus*, Hegel Studien Beiheft 9 (1973); y por Jamme, Chr., *Mythologie der Vernunft: Hegels "ältestes Systemprogramm" aus Deutschen Idealismus* (Frankfurt: Suhrkamp, 1984).
21. Kant, KrV, A xii.
22. Véase, por ejemplo, Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, HKA I, 280-283; Hölderlin, *Hyperion*, GSA III, 93, y su carta de 2 de junio de 1795 a su hermano, GSA VI / 1, 208-209; Schlegel, F., *Athenäumsfragmente* no. 1, 47, 48, 56, 89, 96, KA II, 165, 172, 173, 178.
23. Schlegel, F., *Athenäumsfragment* no. 281, KA II, 213.
24. Véase "Ueber Lessing" de Schlegel, F., KA II, 100-125, y Lessings *Gedanken und Meinungen*, KA XIII, 46-102. Sobre la admiración de Schlegel por Lessing, véase

Kruger, J., *Friedrich Schlegels Bekehrung zu Lessing* (Weimar: Duncker, 1913); y Peter, K., "Friedrich Schlegels Lessing: Zur Wirkungsgeschichte der Aufklärung", en *Humanität und Dialog: Lessing y Mendelssohn in neuer Sicht* (Detroit: Wayne State University Press, 1979), pp. 341-352.

25. Sobre la ética romántica del individualismo, véase Schlegel, F., *Athenäumsfragmente* no. 16, KA II, 167, y *Ideen* no. 60, KA II, 262. Véase también *Reden* de Schleiermacher, KGA II / 1, 229-230; y *Monologen*, KGA III / 1, 17-18.
26. Véase Schlegel, F., *Athenäumsfragmente* no. 1, 47, 48, 56, 89, 96, 281, KA II, 165, 172, 173, 178, 179, 213.
27. Véase Novalis, *Lehrling zu Sais*, HKA I, 84, 89-90, y "Christenheit oder Europa", HKA III, 515-516; véase también Hölderlin, *Hyperions Jugend*, GSA III, 199.
28. Véase Novalis, *Glauben und Liebe* no. 36, HKA II, 495. Esta sensación de pérdida también aparece en algunos de los primeros ensayos clásicos de Schlegel, especialmente, "Ueber die Grenzen des Schönen", KA I, 23. Véase también *Lucinde* de Schlegel, KA V, 25-29.
29. Sobre el programa romántico para una nueva mitología, véase Schlegel, *Gespräch über die Poesie*, KA II, 311-328; Novalis, *Fragmente und Studien* III n. 391, 395, 434, y *Freiburger Studien* no. 47; y el anónimo "Systemprogramm des deutschen Idealismus", en Manfred Frank, ed., *Materialien zu Schellings philosophischen Anfänge* (Frankfurt: Suhrkamp, 1975), pp. 110-113.
30. Véase Novalis, HKA II, 545 (no. 105).
31. Véase Schlegel, F., *Brief über den Roman*, KA II, 333-334. Este ensayo debe ser comparado con el ensayo anterior de Schlegel "Ueber die Grenzen des Schönen", KA I, 34-44, esp. 42, donde argumenta que la forma más alta de disfrute estético es el amor.
32. Tanto Schelling como Schlegel formaron sus principios políticos a lo largo de las líneas de Fichte. Véase Schelling, F.W., *Neue Deduktion des Naturrechts, Sämtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling (Stuttgart: Cotta, 1856-1861), I, 247-280; y Schlegel, F., "Versuch über den Begriff des Republikanismus" KA VII, 11-25. Novalis tenía una alta opinión de la *Grundlage des Naturrechts* de Fichte. Ver su *Tagebücher* no. 70, 27 mayo de 1797.

Capítulo 4 - *Frühromantik* y la tradición platónica

1. Ver, por ejemplo, Hartmann, N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (Berlín: de Gruyter, 1923), I, 188; Lukács, G., *Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur* (Berlín: Aufbau Verlag, 1947), p. 54; y Kluckhohn, P., *Das Ideengut der deutschen Romantik*, 3a ed., (Tübingen: Niemeyer, 1953), pp. 12, 107, 186. Véanse también las fuentes enumeradas en el capítulo 3, notas 1-4.
2. Esta segunda distinción la hizo, al menos implícita, Berlin, I., 21-26, 30-31. Ver su *The Roots of Romanticism* (Princeton: Princeton University Press, 1999), pp. 21-26, 30-31, and "The Romantic Revolution: A Crisis in the History of Modern Thought" en *The Sense of Reality* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1996), pp. 168-193.

3. Consulte las fuentes enumeradas en el capítulo 3, nota 7.
4. Véase Mederer, W., *Romantik als Aufklärung der Aufklärung* (Francfort: Lang, 1987) (Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie, vol. 4).
5. Véase, por ejemplo, Schlegel, F., *Athenäumsfragmente* nos. 47, 48, 56, 89, 96, 281, KA II, 172, 173, 178, 179, 213; Hölderlin, *Hyperion*, GSA III, 93, y su carta de 2 de junio de 1796 a su hermano, GSA VI / 1, 208-209; Novalis, *Henrich von Ofterdingen*, HKA I, 280 -283.
6. Ver, especialmente, Krauss, W., "Französische Aufklärung und deutsche Romantik", en *Romantikforschung seit 1945*, ed. Klaus Peter (Meisenheim: Anton Hain, 1980), pp. 168-179.
7. Véase Schlegel, *Philosophische Lehrjahre* no. 13, KA XVIII, 518, y su reseña de *Philosophisches Journal*, KA VIII, 30-31; y Novalis, *Allgemeine Brouillon* no. 460, HKA III, 333.
8. Véase, por ejemplo, Hölderlin, *Fragment von Hyperion*, GSA III / 1, 163; y Schleiermacher, reseña de *Fedro* de Platón, KGA I / 3, 471-472.
9. Ver Henrich, D., *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1991), pp. 7-46; y Frank, M., *Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1998).
10. Ver Frank, M., *Unendliche Annäherung*, pp. 27, 65-66, 662 y *Einführung in die frühromantische Ästhetik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1989), pp. 127-129, 235.
11. Véase Walzel, O., *German Romanticism* (Nueva York: Putnam, 1932), pp. 5-8. El legado platónico también es subrayado por Kircher, E., *Philosophie der Romantik* (Jena: Diederichs, 1906), pp. 8-34.
12. Véase, por ejemplo, *Republic* VI, 508, 510; y *Enneads* I, VI, 9.
13. Sobre esta distinción, véase Schelling, F.W., *Fernere Darstellung, Sämtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling (Stuttgart: Cotta, 1856-1861), IV, 342-344, 362, 390; Novalis, *Vorarbeiten* no. 99, 233, HKA II, 544, 576; Friedrich a A. W. Schlegel, 28 de agosto de 1793, KA XXIII, 158-159; 16 de octubre de 1793, KA XXIII, 142-144; y 17 de noviembre de 1793, KA XXIII, 158-159.
14. La distinción se puede encontrar en *Cambridge Platonists*. Véase, por ejemplo, Smith, J., "Of the Existence and Nature of God", en *Select Discourses* (Londres, 1660), pp. 127-131, y Henry More, *Conjectura Cabbalistica*, pp. 2-3, prefacio, §3.
15. Ver "Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie", AA VIII, 387-406.
16. *Timeo* 32d-33a; 34c - 35a; 68e - 69a.
17. Véase Hölderlin, *Hyperion*, GSA III, 81-84; Schlegel, *Gespräch über Poesie*, KA II, 324 - 325; Schelling, F.W., *System des transcendentalen Idealismus, Sämtliche Werke* III, 612-629; y Novalis, *Vorarbeiten* no. 31, HKA II, 533.
18. Se ha objetado que el paso 3 es falso porque no hay razón para suponer que sólo la experiencia estética puede captar la unidad de algo que es un todo estético; podría haber otras formas de acceso. La respuesta a esta objeción es doble: (1) que cualquier comprensión de un todo estético debe ser intuitiva más que conceptual, porque el pen-

samiento conceptual divide su objeto, y (2) que tal intuición debe ser estética (en un sentido no trivial) si su objeto es hermoso (según el paso 2).

19. Este cambio es más visible en el prefacio del tratado de Schelling *Über die Weltseele, Sämtliche Werke* II, 415-419.
20. La herencia nominalista de Lutero y Calvino ha sido objeto de mucha investigación. Para algunas recientes consideraciones, véase Oberman, H., Luther: *Man between God and the Devil* (Nueva York: Doubleday, 1992), pp. 116-123, y su "Initia Lutheri-Initia Reformationis", en *The Dawn of the Reformation* (Edimburgo: T y T Clark, 1986), págs. 39-83. En cuanto a la herencia nominalista de Calvino, véase McGrath, A., "John Calvin and Late Medieval Thought: A Study in Late Medieval Influences upon Calvin's Theological Development", *Archiv für Reformationsgeschichte* 77 (1986), 58-78. He explorado el fondo nominalista de la teología protestante temprana en *The Sovereignty of Reason: The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment* (Princeton: Princeton University Press, 1996), pp. 33-41.
21. Véase, por ejemplo, Frank, M., *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, pp. 9, 41-42, 123.
22. Tomo en consideración aquí Rawls, J., "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 77 (1980), 515-572; y Onora O'Neill, *Constructions of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), págs. 3-50. Para una crítica de sus interpretaciones, véase Riley, P., *Kant's Political Philosophy* (Totawa, N.J.: Rowman y Allanheld, 1983), pp. 1-37.
23. Por lo tanto, los *Cambridge Platonists* eran muy críticos con la tradición empirista acerca de ver la mente como una *tabula rasa*. Véase Ralph Cudworth, *Treatise on True and Immutable Morality* le IV, cap. 1, §2: "El conocimiento es una energía interior y activa de la mente, y la exhibición de su propio vigor innato desde adentro, mediante el cual conquista, domina y ordena sus objetos, y así engendra un sentido claro, sereno, vitoriano y satisfactorio dentro de sí mismo".
24. Véase Frank, M., *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, págs. 140-141.
25. Ibíd., pp. 22-24, 25-29.
26. Ver pp. 231-247, y *Unendliche Annäherung*, pp. 27, 65-66, 662. Para una crítica más detallada de la distinción de Frank véase mi *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, (1781-1801)* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002), pp. 354-355.
27. Ver Schlegel, F., *Philosophische Lehrjahre*, KA XVIII, 33 (n° 151), 65 (n° 449), 80 (n° 606), 85 (n° 658), 90 (n° 736), 282 1046) y 396 (n° 908). Sobre el uso de Schelling del término, véase *Fernere Darstellung, Sämtliche Werke* IV, 404; Bruno, *Sämtliche Werke* IV, 257, 322; "Zusatz zur Einleitung" al *Ideen zu einer Filosofie der Natur, Sämtliche Werke* II, 67, 68; y "Über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt", *Sämtliche Werke* V, 112.
28. Véase Haering, T., *Novalis als Philosoph* (Stuttgart: Kohlhammer, 1954).
29. Se puede pintar un retrato similar de Hölderlin; pero, en su caso, el legado platónico es tan profundo y complejo que no puedo hacerle justicia aquí. Por una consideración

de esto, véase Franz, M., "Platos frommer Garten: Hölderlins Platonlektüre von Tübingen bis Jena", *Hölderlin Jahrbuch* 28 (1992-1993), 111-127. Véase también mi *German Idealism*, pp. 382-384.

30. Sobre la historia del platonismo en la Alemania del siglo XVIII, véase Wundt, M., "Die Wiederentdeckung Platons im 18. Jahrhundert" *Blätter fur deutsche Philosophie* 15 (1941), 149-158; y Franz, M., *Schellings Tübinger PlatonStudien* (Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht, 1996), pp. 13-152.
31. La edición más importante de sus escritos fue *Vermischten philosophischen Schriften* de Herrn Hemsterhuis (Leipzig, 1797). El traductor es desconocido. Esta edición fue revisada por Julius Hilß y reeditada como *Philosophische Schriften* (Karlsruhe: Dreililien Verlag, 1912).
32. Véase la petición urgente de Friedrich Schlegel a su hermano de enviarle los escritos de Hemsterhuis, en sus cartas de 21 de agosto y 29 de septiembre de 1793, KA XXIII, 122, 133. La importancia de Hemsterhuis para August Wilhelm se desprende de su "Urtheile, Gedanken Und Einfälle über Literatur und Kunst", no. 39, *Sämtliche Werke*, ed. Edvard Böcking (Leipzig: Weidmann, 1846), VIII, 12. La influencia de Hemsterhuis sobre Novalis se aprecia en sus *Hemsterhuis Studien*, HKA II, 360-378.
33. KA X, 179-180.
34. Véase Friedrich a August Wilhelm, 28 de agosto de 1793, KA XXIII, 129-130; 16 de octubre de 1793, KA XXIII, 142-144; y 17 de noviembre de 1793, KA XXIII, 158-159.
35. Véanse, además de las cartas citadas en la nota anterior, los primeros fragmentos de Schlegel "Von der Schönheit in der Dichtkunst", KA XVI, 3 14, 15-31. Véase especialmente no. 13, 15, 17, KA XVI, 8-9.
36. Véase KA XVIII, 252 (no. 701); XVIII, 332 (no. 108).
37. Véase KA XVIII, 208 (nos. 137, 146); XVIII, 303, (no. 1314). Schlegel leyó anteriormente el concepto de intuición intelectual en un sentido puramente regulativo, como el imperativo de la unidad completa. Véase KA XVIII, 66 (no. 462). Posteriormente, lo tomó en un sentido más constitutivo, que corresponde a una concepción más positiva del misticismo.
38. Véase KA XVIII, xxxvi.
39. Véase KA XVIII, 417 (no. 1149).
40. A Brinkmann, 9 de junio de 1800, KGA V / 4, 82.
41. Brinkmann, 24 de abril de 1800, KGA V / 3, 486.
42. Sobre el estudio de Platón de Schleiermacher, véase Julia Lamm, "Schleiermacher as Plato Scholar", *Journal of Religion* 80 (2000), 206-239.
43. KGA I / 2, 221-222.
44. Ibíd. 225.
45. Ibíd. 227.
46. En estos manuscritos, véase los informes editoriales de Jorg Jantzen, SKA I / 2, 195-196, y Manfred Durner, SKA I / 5, 37. El comentario del *Timeo* ha sido publicado por Hartmut Buchner, *Timaeus* (1794). *Ein Manuskript zu Platon* (Stuttgart Cannstatt: Fromann Holzboog, 1994). Para una introducción muy útil a la importancia del pri-

mer manuscrito de Schelling en Platón, véase Manfred, B., "The Beginnings of Schelling's Philosophy of Nature", en *The Reception of Kant's Critical Philosophy*, ed. Sally Sedgwick (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 199-215. Para una descripción detallada de los primeros escritos de Schelling sobre Platón, véase Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, pp. 153-282.

47. Véase *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, *Sämtliche Werke* II, 20, 44-45.
48. Cfr. *Sämtliche Werke* I, 19-20, 318.
49. Ver *Philosophie der Kunst* §§25-27, *Sämtliche Werke* V, 370, 388-390. Cfr. Bruno, *Sämtliche Werke* IV, 229.
50. Bruno, *Sämtliche Werke* IV, 243.
51. Ibíd., 299-300.
52. Ibíd., 225-226.
53. Friedrich a August Wilhelm, 15 de enero de 1792, KA XXIII, 40.
54. Cfr. *Fichte-Studien* no. 143, HKA II, 133; *Allgemeine Brouillon* no. 934, HKA III, 448.
55. *Vorarbeiten* nos. 31, 233, HKA III, 533, 576.
56. Sobre el descubrimiento de Plotino por Novalis, véase Mähl, H. J., "Novalis und Plotin", *Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts*, 1963, pp. 139-250.
57. Novalis a Caroline Schlegel, 20 de enero de 1799, HKA IV, 276. Cfr. Novalis a Friedrich Schlegel, 10 de diciembre de 1798, HKA IV, 269.
58. *Allgemeine Brouillon* no. 896, HKA III, 440.
59. Ibíd., nos. 908, 1098, HKA III, 443, 469.

Capítulo 5 - La soberanía del arte

1. Así Hölderlin escribe en su *Hyperion*: "Poesía (...) Es el principio y el final de esta ciencia [la filosofía]. Igual que Minerva desde la cabeza de Júpiter, nace de la poesía de un ser divino infinito." GSA III, 81. Novalis afirma en su *Vorarbeiten* no. 31, HKA II, 533: "la poesía es como si fuera la clave de la filosofía, su propósito y significado". no. 280, HKA II, 590-591. Schlegel sostiene en su *Gespräch über Poesie*: "los misterios más intimos de todas las artes y ciencias son propiedad de la poesia. De ahi surge todo, y hacia alli todo debe confluir". (KA II, 324) [Schlegel, F., *Conversación sobre la poesía*. Bs.As.: Biblos. 2005. P. 71]. Schelling declara en el *System des transcendentalen Idealismus*: "se puede decir que el arte es el modelo de la ciencia y solo donde hay arte puede llegar la ciencia"; también: "arte es el verdadero organon de la filosofia". Véase *Sämtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling (Stuttgart: Cotta, 1856 - 1861), III, 623, 627. Véase también Wackenroder, W., *Herzensergießungen*, *Werke* (1910), I, 64-69. (Schelling, F., *Sistema del idealismo trascendental*. Barcelona: Anthropos. 2005. p. 421 y 160).
2. En la medida en que los esteticistas del siglo XVIII otorgaban un estatus cognitivo al arte en general, era generalmente de una clase inferior. Wolff había hecho la experiencia estética en la percepción sensorial de la perfección, que es, de hecho, una propie-

dad objetiva de las cosas, su unidad en la multiplicidad; pero también veía la percepción sensorial como una forma inferior o confusa de intelección. Véase su 1743 *Psychologia empirica* §§54-55. Aunque Baumgarten defendía el estado autónomo de la sensibilidad, de modo que tenía sus propias reglas y criterios de perfección, también lo asignó a la facultad inferior del conocimiento. La gran excepción a la tendencia subjetivista de la estética del siglo XVIII es, por supuesto, Hamann, cuya extraordinaria obra de 1762 *Aesthetica in nuce* anticipa la doctrina romántica en muchos aspectos, y no menos al ver el arte como el único medio de conocimiento metafísico. Sin embargo, Hamann se quedó, como le gustaba describirse a sí mismo, "eine Stimme in der Wüste". Su influencia sobre los románticos habría sido considerable-Jacobi, Goethe y Herder eran sus admiradores- pero también habría sido muy indirecta y remota.

3. *Einführung in die frühromantische Ästhetik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1989).
4. Ibíd., pp. 9-14.
5. Al describirla como una teoría de la verdad como productividad, lo simplifico un poco, ya que Frank escribe sobre un "aktiven sich ins Werken setzen des Absoluten" (p. 124; cfr. p. 29). La justificación para mi simplificación es que Frank está describiendo el paradigma kantiano de la verdad que hace hincapié en la actividad del sujeto conocedor. La oscuridad viene de Heidegger.
6. Ibíd., pp. 9, 41.
7. Ibíd., pp. 41-42, 123.
8. En la tradición de Haym, véase Korff, H.A., *Geist der Goethe Zeit* (Leipzig: Koehler y Amelang, 1964), III, 246-252; y Hartmann, N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (Berlín: de Gruyter, 1954), I, 220-233. La comprensión de Gadamer de la estética romántica cae en la misma tradición. Véase su *Wahrheit und Methode*, en el volumen I de su *Gesammelte Werke* (Tübingen: Mohr, 1990), pp. 61-106.
9. Ver Schelling, F.W., *System des transcendentalen Idealismus*, *Sämtliche Werke* III, 622, y Schlegel, A.,"Ueber das Verhältniß der schönen Kunst zur Natur", *Sämtliche Werke*, ed. Edvard Böcking (Leipzig: Weidmann, 1846), IX, 303-306.
10. Me refiero, por supuesto, al estudio clásico de Abrams, M. H. *The Mirror and the Lamp* (New York: Oxford University Press, 1953). Cualesquiera que sean los méritos de la distinción de Abrams para el romanticismo inglés, es falso para la *Frühromantik*, cuyo objetivo era superar tal distinción.
11. Esto es evidente en el fragmento *Athenäums* no. 116 sólo Schlegel insiste en que el artista romántico debe perderse en su objeto hasta tal punto que su caracterización es su única y sola tarea. KA II, 182. Pretende que el arte romántico sea una síntesis de lo ingenuo y lo sentimental, lo imitativo y lo expresivo.
12. Los románticos a menudo insistían en este punto. Para citar sólo tres ejemplos, Schelling sostiene en su *System des transcendentalen Idealismus* que la productividad consciente del artista era idéntica a la productividad inconsciente inherente a la naturaleza misma (*Sämtliche Werke* III, 612-619); A. W. Schlegel declara en su *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst* que el arte es "la naturaleza que penetra por medio de un espíritu perfecto" (Sämtliche Werke IX, 308); y Friedrich Schlegel declara en su

Gespräch über Poesie que toda nuestra poesía tiene su fuente en "el unico poema de la divinidad, del que somos parte y fruto" (KA II, 285). (Schlegel, F., *Conversaciones sobre la poesía*. Bs. As.: Biblos. 2005. p. 34)

13. Para la defensa de Spinoza, véase *Athenäumsfragmente* nos. 270, 274, II, 211; 301, II, 216; 450, II, 255. Por la insistencia en un sentimiento místico para el universo, véase ibíd., no. 121, II, 184.
14. KA II, 317. (Schlegel, F., *Conversación sobre la poesía*. Bs.As.: Biblos. 2005. p. 65).
15. Véase Schelling, F.W., *Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie, Sämtliche Werke* IV, 353-361; y Schlegel, F., *Philosophische Lehrjahre*, KA XVIII, 31 (no. 134); Y 38 (no. 209).
16. Frank, M., *Einführung*, p. 127.
17. Ibíd., pp. 127, 128.
18. Ibíd., pp. 122-123.
19. La excepción significativa aquí es A. W. Schlegel, que es más crítico con Kant que la mayoría de los románticos. Ver sus *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst*, en *Vorlesungen über Ästhetik*, ed. Ernst Behler (Paderborn: Schöningh, 1989), I, 228-251.
20. Por lo tanto, no puedo coincidir con Ernst Behler, quien, en una reseña de la obra de Frank, M., critica el lugar central que da a la *Kritik der Urteilskraft*. Véase *Athenäum* 1 (1991), 248-249. Mientras que Behler tiene razón en que el trabajo de Kant tenía cada vez menos importancia para los románticos, tiende a subestimar su significación anterior. Si bien esa significación fue parcialmente negativa, también fue en gran medida positiva. La crítica temprana de los hermanos Schlegel es incomprensible separada del argumento de Kant para la autonomía estética.
21. Véase Hölderlin a Neuffer, 16 de enero de 1794, GSA VI, 137; Hölderlin a Schiller, 4 de septiembre de 1795, GSA VI, 181; y Hölderlin a Niethammer, 24 de febrero de 1796, GSA VI, 203. Véase también la crítica temprana de Friedrich Schlegel a Kant en "Von der Schönheit in der Dichtkunst [I]", KA XVI, 5-6, 11.
22. Frank, M., *Einführung*, pp. 38-39, 50-51, 93-94.
23. Ibíd., pp. 122-123, 129. 24.
24. Véase el primer poema de Hölderlin, F., "Hymne an der Schönheit", GSA I, 132. Aquí Hölderlin cita el §42 de la *Kritik der Urteilskraft*. Véase también Schlegel, F., "Von der Schönheit en der Dichtung", KA XVI, 24, donde define la belleza como la apariencia del bien.
25. En §59 Kant afirma que la belleza es un símbolo de la moralidad sólo en un sentido analógico, y que las analogías no proporcionan ninguna cognición de un objeto (AA V, 531).
26. Véase Hölderlin, F., GSA III, 81-84; Schlegel, KA II, 324-325; Schelling, F.W., *Sämtliche Werke* III, 612-629; y Novalis, *Vorarbeiten* no. 31, HKA II, 533, y *Hemsterhuis Studien* no. 32, HKA II, 372-373.
27. Ver KrV, B 679, 681-682, 685, 688, y *Kritik der Urteilskraft* § V, AA V, 185.
28. Esto es más claro en la primera introducción con su concepto de una técnica de la naturaleza. Véase AA XX, 204-205, 214, 216-217.

29. *Kritik der Urteilskraft* §65, AA V, 375; §68, AA V, 384; §73, AA V, 394-395.
30. No soy el único, por supuesto, que ha subrayado la importancia de la teoría orgánica, la cual tiene una larga y venerable tradición. Véase, por ejemplo, Kluckhohn, P., *Das Ideengut der deutschen Romantik* (Tübingen: Niemeyer, 1953), pp. 24-35; Walzel, O., "Wesensfragen deutscher Romantik", en *Jahrbuch des Freien deutschen Hochstiftes* 29 (1929), 253-276; Stockmann, A., *Die deutsche Romantik* (Freiburg: Herder y Co., 1921), pp. 13-17; y Peckham, M., "Toward a Theory of Romanticism", *Proceedings of the Modern Language Association* 66 (1951), pp. 5-23.
31. Para más detalles sobre la metodología de Naturphilosophie, véase mi *German Idealism: The Struggle against subjetivism, 1781-1801* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002), pp. 523-528.
32. Sobre la influencia de Herder y Kielmeyer, véase Durner, M., "Die Naturphilosophie im 18. Jahrhundert und der naturwissenschaftliche Unterricht in Tübingen", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 73 (1991), 71-103.
33. La resurrección de Leibniz es, especialmente, evidente de Schelling, F.W. "Einleitung" a su *Ideen zu einer Philosophie der Natur, Sämtliche Werke* II, 20. Escribiendo sobre el legado de Leibniz, Schelling declara: "Die Zeit ist gekommen, da seine Philosophie wiederherstellen kann". Véase también Hölderlin a Neuffer, 8 de noviembre de 1780, GSA VI / 1, 56.
34. Ver el "Einleitung" en su *Ideen zu einer Philosophie der Natur, Sämtliche Werke* II, 56. (Schelling, F. "Introducción", en *Escritos sobre filosofía de la naturaleza.* Madrid: Alianza. 1996. pp.110-111.)

Capítulo 6 - El concepto de *Bildung* en el primer romanticismo

1. Schlegel, F., *Ideen* no. 37. Cfr. no. 65 y la afirmación en su *Vorlesungen über die Transcendentalphilosophie*, KA XII, 57: "Según la más elevada visión del hombre, el concepto al que todo debe estar relacionado es el de educación (*Bildung*)". EPW, p. 127, 131. (Schlegel, F. "Ideas" en *Fragmentos, seguido de Sobre la incomprensibilidad.* Barcelona: Marbot Ediciones. 2009. p. 198.)
2. Ver el "Vorerinnerung" en *Athenäum I* (1798), iii-iv. Cfr. *Athenäum III* (1800), 296. Los colaboradores de la revista juraron dedicarse al reino de la *Bildung* según las siguientes líneas: "Der Bildung Strahlen All in Eins zu fassen, Vom Kranken ganz zu scheiden das Gesunde, Bestreben wir uns true Im freien Bunde".
3. Montesquieu tenía una influencia en Alemania tan grande como Rousseau. Sobre la historia de su recepción en Alemania, véase Vierhaus, R., "Montesquieu in Deutschland: Zur Geschichte seiner Wirkung als politischer Schriftsteller im 18. Jahrhundert," in *Deutschland im 18. Jahrhundert* (Göttigen: Vandenhoeck y Ruprecht, 1988), p. 32.
4. Este argumento es explícito en *Glauben und Liebe* no. 36 de Novalis HKA II, 300-301. Cfr. EPW, pp. 45-46.

5. Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I, cap. 1 y 5, 1094a y 1997b; y Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, 110-111.
6. Los tratamientos más explícitos son los primeros ensayos de Schleiermacher, F., "Über das höchste Gut", KGA I/1, 81-125, y "Über den Wert des Lebens", KGA I/1, 391-471; y las conferencias de Friedrich Schlegel sobre la filosofía trascendental. Véase KA XII, 47-49, 85-86. Cfr. EPW, pp. 146-147.
7. Friedrich Schlegel rechazó explícitamente el hedonismo por tales razones en su primer ensayo "Ueber die Grenzen des Schönen", KA I, 37. La crítica romántica más sostenida del hedonismo aparece en *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, *Werke*, de Schleiermacher (ed.) Otto Braun y Johannes Bauer (Leipzig: Meiner, 1928), I, 81-92
8. Sobre la crítica romántica del filisteismo, véase la novela de Schlegel, F., *Lucinde*, KA VIII, 41-50; y Novalis, *Blütenstaub* n. 77, HKA II, 261-263. Cfr. EPW, pp. 24-25.
9. Para la crítica romántica de la ética de Kant, véase *Monologen* de Schleiermacher, KGA I / 3, 17-18 (EPW, pp. 174-175); y *Ideen* de Friedrich Schlegel, §39 y las conferencias sobre la filosofía trascendental, KA XII, 48, 72. Cfr. EPW, p. 128. La fuente de la primera crítica de Kant se remonta en última instancia a Schiller y, especialmente, a su tratado *Über Anmut und Würde*, que se analiza más adelante.
10. Schiller, NA XX, 336-341.
11. Schiller, NA XX, 251-289. Toda la primera parte es relevante para el argumento reconstruido anteriormente.
12. Schiller, NA XXI, 410-412.
13. Novalis, *Glauben und Liebe* n. 39, HKA II, 303-304. Cf. EPW, p. 48.
14. Schleiermacher, KGA I / 2, 169-172.
15. Véase Baumgarten, A. G., *Aesthetica* §§1, 14, en *Theoretische Ästhetik: Die Grundlegenden Abschnitte aus der Äesthetica*, trad. y ed. Hans Rudolf Schweizer (Hamburgo: Meiner, 1983).
16. Sobre la historia del concepto del alma bella, véase Robert Norton, *The Beautiful Soul* (Ithaca: Cornell University Press, 1995).
17. Véase *Kritik der Urteilskraft* §§4-7, 15, AA V, 207-212, 226-229.
18. Schiller, NA XXVI, 174-229.
19. Sobre la definición de *Bildung*, véase Schlegel, F., *Vorlesungen über Transcendentalphilosophie*, KA XII, 48. Sobre la Bildung moderna, véase los primeros ensayos "Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer", KA I, 636-637, y "Über das Studium der Griechischen Poesie", en *Die Griechen und Römer: Historische und Kritische Versuchen der Klassische Alterthum*, KA I, 232-233.
20. Tal fue la notable formulación de Schlegel en la sección titulada "Eine Reflexion" en su novela *Lucinde*, KA V, 72-73.
21. Así habló el héroe de Novalis en *Heinrich von Ofterdingen*, HKA I, 380.
22. Véase "Vorarbeiten 1798" no. 105, HKA II, 334. Cfr. EPW, p. 85.
23. Véase *Blütenstaub* no. 16, HKA II, 419. Cfr. EPW, p. 11. (Novalis, F., *Sobre Fichte y otros escritos*. Madrid: Akal. 2007. p. 201.)

24. Véase *Ideen* no. 39, KA II, 259.
25. Véase el escrito de Schlegel *Brief über den Roman*, KA II, 333-334.
26. *Ideen* no. 83, KA II, 264. Cfr. EPW, p. 132. (Schlegel, F., "Ideas" en *Fragmentos seguido de Sobre la incomprensibilidad*. Barcelona: Marbot Ediciones. p. 205.)
27. La principal excepción a esta generalización es el *Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn* (1808) de Schleiermacher, en *Werke IV*, 533-642, que fue escrito para la fundación de la nueva Universidad de Berlín.
28. *Ueber die Philosophie*, KA VIII, 44-45. Schlegel, F., "Sobre la filosofía" en Schlegel, F., *Poesía y Filosofía*. Madrid: Alianza. 1994. p. 73.

Capítulo 7 - Friedrich Schlegel: el romántico misterioso

1. Para un relato iluminador del uso del concepto de lo romántico en la Alemania del siglo XVIII, véase Immerwahr, R., "Romantic and its Cognates in England, Germany and France before 1790," in *Romantic and Its Cognates*, ed. Hans Eichner (Toronto: Universidad de Toronto Press, 1972), pp. 53-84.
2. El *Studiumaufsatz* se completó en forma de proyecto a principios de octubre de 1795; Pero debido a los retrasos en la publicación no apareció hasta enero de 1797. Para entonces Schlegel ya había abandonado su neoclasicismo.
3. El *locus classicus* para este argumento es "Schiller and the Genesis of German Romanticism," de Arthur Lovejoy, en *Essays in the History of Ideas* (Nueva York: Putnam, 1963), pp. 216.
4. Los principales ejemplos de este punto de vista son Brinkmann, R., "Romantische Dichtungstheorie in Friedrich Schlegels Frühschriften und Schillers Begriff der Naiven und Sentimentalischen", *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwisenschaft und Geistesgeschichte* 32 (1958), 344-371; y Belgardt, R., "'Romantische Poesie' in Friedrich Schlegel's Aufsatz Über das Studium der griechischen Poesie," *German Quarterly* 40 (1967), 165-181.
5. *Los Literary Notebooks* están en el volumen 16 (1981), y las anotaciones filosóficas están en el volumen 18 (1963), del *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, ed. Ernst Behler et al., (Paderborn: Schöningh, 1958-).
6. Ver Henrich, H., *Konstellationen: Problema und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1991), págs. 7-46; Baum, W., "Der Klagenfurter Herbert-Kreis zwischen Aufklärung und Romantik", *Revue Internationale de Philosophie* 50 (1996), 483-514; Stamm, M., *Systemkrise: Die Elementarphilosophie in der Debatte* (Stuttgart: Klett-Cotta, próximamente); y Manfred Frank, *Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1998).
7. Esta es la formulación de Korff, H. A. en su influyente *Geist der Goethezeit* (Leipzig: Koehler y Amelang, 1964), III, 246-249. Korff simplemente siguió los pasos de Haym, R., *Die romantische Schule* (Berlín: Gaertner, 1870), pp. 257-262.

8. Véase, por ejemplo "The Meaning of 'Romantic' in Early German Romanticism", de Lovejoy, A., en *Essays*, pp. 196-198.
9. Los términos *romantisch* o *romantische Poesie* aparecen frecuentemente en el *Studiumaufsatz*, KA I, 226, 233, 257, 280, 319, 334.
10. Como ha sostenido Ernst Behler. Ver su "Kritische Gedanken zum Begriff der Europäischen Romantik", *Die Europäische Romantik* (Frankfurt: Athenäum Verlag, 1972), pp. 8-22.
11. Los fragmentos cruciales son los números. 7, KA II, 147-148; 66, KA II, 155; 44, KA II, 152; 91, KA II, 158; Y 60, II, 154.
12. KA II, 183. La misma conclusión se puede encontrarse en *Literary Notebooks*. Véase, por ejemplo, nos. 606, KA XVI, 136; 106, KA XVI, 590; 590, KA XVI, 134; 982, KA XVI, 167. Cfr. *Philosophische Lehrjahre* no. 740, KA XVIII, 91.
13. Véase también la carta de Schlegel, en mayo de 1793, a su hermano: "Shakespeare ist unter allen Dichtern der Wahrste". KA XXIII, 97.
14. Schlegel desarrolla esta filosofía principalmente en dos obras: *Studiumaufsatz*, KA I, 230-233, y "Vom Wert des Studiums", KA I, 629-632. He combinado las consideraciones dadas en ambos trabajos. Si bien hay algunas variaciones entre ellos, no son importantes para nuestros propósitos actuales.
15. Schlegel, F., "Vom Wert des Studiums der Griechen y Römer", KA I, 621-642.
16. Véase "Über die Grenzen des Schönen", KA I, 35.
17. Véase Winckelmann, J., "Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in Malerei und Bildhauerkunst", y "Erinnerung über die Betrachtung der Werke der Kunst", en *Werke in Einem Band*, ed. Helmut Holtzhauer (Berlin: Aufbau, 1986), pp. 11-13, 37.
18. Véase "Ueber die Grenzen des Schönen", KA I, 37; *Studiumaufsatz*, KA I, 211, 213, 214, 220. Sin embargo, la posición de Schlegel es también más complicada y confusa porque se une la belleza con la moral al definir la belleza como la apariencia agradable del bien. Véase *Studiumaufsatz*, KA I, 288; y "Von der Schönheit in der Dichtkunst", KA XVI, 22 (n ° 11).
19. Véase *Studiumaufsatz*, KA I, 217; Y "Von der Schönheit in der Dichtkunst", KA XVI, 22 (n ° 11).
20. Dos de estos fragmentos sobreviven: "Von der Schönheit in der Dichtkunst III", KA XVI, 3-14; y el título similar "Von der Schönheit in der Dichtkunst", KA XVI, 15-31.
21. Haym, R., *Die romantische Schule*, pp. 251-254.
22. Véase su Behler, E., "Die Wirkung Goethes und Schillers auf die Brüder Schlegel", en *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie* (Paderborn: Schöningh, 1988), pp. 273-274.
23. Véase Friedrich a August Wilhelm Schlegel, 15 de junio de 1796, KA XXIII, 312.
24. Véase Körner, J., *Romantiker und Klassiker* (Berlín: Askanischer Verlag, 1924), pp. 90-95; Eichner, H., "Friedrich Schlegel's Theory of Romantic Poetry," *Publications of the Modern Language Association* 71 (1956), 1019-1041, esp. 1028-1029, y su introducción a la *Kritische Ausgabe*, II, lxxi-lxxix.

25. Nos. 1102, KA XVI, 176; 115, KA XVI, 94; Y 342, KA XVI, 113.
26. Nos. 289, KA XVI, 108; 575, KA XVI, 133; Y 1110, KA XVI, 176
27. Es bajo esta luz que hay que leer la famosa declaración de Schlegel en *Athenäums-fragment* no. 216 que el *Wilhelm Meister* de Goethe, junto con la Revolución Francesa y la obra de Fichte *Wissenschaftslehre*, es una de las grandes tendencias de la época. Cfr. la declaración de Schlegel en *Notebooks*, no. 1110, KA XVI, 176. Körner, en *Romantiker und Klassiker*, pp. 92-93, ha puesto de manifiesto que esta es la interpretación correcta de la afirmación de Schlegel; y Eichner, KA II, lxxvi.
28. Véase la nota 3 supra. Véase también Körner, *Romantiker und Klassiker*, p. 34 no. 4, quien afirma que el ensayo de Lovejoy no es un avance sobre el de Carl Enders. Véase Enders, *Friedrich Schlegel: Die Quellen seines, Wesens und Werdens* (Leipzig: H. Haessel, 1913), p. 380.
29. Véase Eichner, H., "The Supposed Influence of Schiller's Über naïve und sentimentalische Dichtung in Über das Studium der griechischen Poesie in F. Schlegel", *Germanic Review* 30: (1955), 261-264. Mientras Eichner critica la hipótesis de Haym de que la segunda mitad del *Studiumaufsatz* fue escrita bajo la influencia de Schiller, todavía acepta "de común acuerdo" la tesis de Lovejoy de que Schiller hizo a Schlegel abandonar su veredicto neoclásico contra la literatura moderna. (p. 262).
30. Véase Schiller, F., *Über naive und sentimentalische Dichtung*, NA XX, 414. Por supuesto, la coincidencia en los puntos de vista de Schlegel y Schiller no es accidental, dado que la teoría de la historia de Schlegel siguió las huellas de *Ästhetische Briefe* de Schiller", que había sido publicado entre 1793 y 1794.
31. Schiller, NA XX, 432, 436-437.
32. Ibíd., p. 438.
33. Ibíd., p. 439.
34. Así Lovejoy, A., "Schiller and the Genesis of Romanticism," p. 220.
35. Friedrich a August Wilhelm, 16 de enero de 1796, KA XXIII, 271.
36. Lovejoy, A., "Schiller and the Genesis of Romanticism," p. 218.
37. Schlegel exageraba algo la influencia de Schiller sobre él, ya que estaba ansioso por razones personales y económicas para convertirse en un participante del Horen. Sobre los antecedentes de la carta de Schlegel, véase Körner, *Romantiker und Klassiker*, pp. 36-38.
38. Ver su carta a August Wilhelm, 23 de diciembre de 1795, KA XXIII, 263.
39. Véase Schlegel, F., *Über das Studium der griechischen Poesie*, I, 358. Cfr. Schlegel 1804- 1805 *Die Entwicklung der Philosophie* en *Zwölf Büchern*, KA XII, 291.
40. *Athenäumsfragment* no. 216, II, 198.
41. Ver Schlegel "Literatur", en su *Europa*, I (1803), 41-63, KA III, 3-16.
42. Véase la carta de 27 mayo de 1796 de Schlegel a su hermano, donde confiesa que el republicanismo está ahora más cerca de su corazón que la crítica. KA XXIII, 304-305.
43. La primera edición se publicó en *Deutschland*, III (1796), 10-41, KA VII, 11-25.
44. Para una explicación más detallada de la consideración etapa Fichteana de Schlegel, véase Frank, M., *Unendliche Annäherung*, pp. 578-589; y Behler, E., "Friedrich

Schlegel's Theory of an Alternating Principle Prior to his Arrival in Jena" (6 August 1796), *Revue Internationale de Philosophie* 50 (1996), 383-402.

45. La revisión positiva de Schlegel de *Philosophisches Journal* de Niethammer, de la que Fichte fue redactor y colaborador, ha sido interpretada como la obra de un mero discípulo; véase Haym, R., *Die romantische Schule*, pp. 225-226. Pero, esto no es plausible. Schlegel no sólo se muestra muy cauteloso al exponer su opinión sobre los artículos de Fichte, sino que también cerró su revisión expresando sus dudas sobre todas las normas de juicio en la filosofía, una posición totalmente en contra de su fundacionalismo anterior (VIII, 30). En cualquier caso, escribió su reseña en enero de 1797, después de haber rechazado cualquier adhesión a Fichte.
46. La prueba de la influencia de Novalis en Schlegel es muy circunstancial. Schlegel visitó a Novalis durante una semana en el verano de 1796, antes de llegar a Jena y mientras aún era un ardiente *fichteano*. Schlegel más tarde escribiría sobre sus discusiones sobre "Fichtes Ich" (KA XXIII, 326, 328, 340). En el verano de 1796 Novalis ya se había vuelto escéptico respecto a Fichte; y en el otoño de 1796 Schlegel también muestra signos de escepticismo extremo. Sin embargo, Novalis le da crédito a Schlegel por liberarlo de la influencia de Fichte. Véase Novalis a Schlegel, 14 de junio de 1797, KA XXIII, 372. Por supuesto, es posible que se liberaran de la influencia de Fichte, que habría sido el resultado esperado de su *Symphilosophie*.
47. Sobre los primeros vínculos de Schlegel con el círculo de Niethammer, véase Frank, M., *Unendliche Annäherung*, pp. 569-593, 862-886.
48. Como ha observado Frank, ibíd., p. 578.
49. Véase Schlegel a Körner, 21 y 30 de septiembre de 1796, KA XXIII, 333.
50. Véase la carta de Schlegel a J. F. Cotta, 7 de abril de 1897, KA XVIII, 356, y su carta del 10 de marzo de 1797 a Novalis, KA XXIII, 350. Aunque Schlegel indica que el ensayo es completo, él sólo había bosquejado algunas de sus Ideas. Estas están en el *Philosophische Lehrjahre*, KA XVIII, 31-39 (nos. 126-227).
51. El primer número designa el fragmento, el segundo número la página de Kritische Ausgabe. Debido a que hay tres colecciones de fragmentos que no están enumerados consecutivamente, es necesario aquí, citar el fragmento y el número de página.
52. Véase la colección titulada "Zur Wissenschaftslehre 1796," nos. 1-121, KA XVIII, 3-15; "Philosophische Fragmente 1796," Beilage I, KA XVIII, 505-516; y "Zur Logik und Philosophie", Beilage II, KA XVIII, 517-521. La forma más acabada de la segunda colección sugiere que Schlegel tuvo en mente la publicación; que sea parte de "Geist der Wissenschaftslehre" es incierto.
53. Ambos puntos se desprenden de la afirmación de Schlegel de que toda proposición y prueba es infinitamente perfectible. Véase *Philosophische Lehrjahre* nos. 12, 15, KA XVIII, 506, 507.
54. Schlegel, F., "Fragmentos del Athenaeum" en Schlegel, F. *Fragmentos, seguido de Sobre la incomprensibilidad*. Barcelona: Marbot. 2009. p. 75.
55. Schlegel, F., "Fragmentos del Athenaeum" en Schlegel, F. *Fragmentos, seguido de Sobre la incomprensibilidad*. op. cit. p.70.

56. Schlegel, F., "Fragmentos del Athenaeum" en Schlegel, F. *Fragmentos, seguido de Sobre la incomprensibilidad.* op. cit. p.169.
57. Schlegel deja más claro este punto en sus conferencias posteriores sobre *Transcendentalphilosophie*, KA XII, 96.
58. Schlegel, F., "Fragmentos del Athenaeum" en Schlegel, F. *Fragmentos, seguido de Sobre la incomprensibilidad.* Barcelona: Marbot. 2009. p. 111.
59. Sobre la compleja actitud de Schlegel hacia la sistemáticidad, véase también su carta del 28 de agosto de 1793 a su hermano, KA XXIII, 125-126.
60. Sobre el contexto de la teoría de la coherencia de Schlegel, véase Frank, M., "Alle Wahrheit ist Relativ, Alles Wissen Symbolisch", en *Revue Internationale de Philosophie* 50 (1996), 403-436.
61. Schlegel, F., "Fragmentos críticos" en Schlegel, F. *Fragmentos, seguido de Sobre la incomprensibilidad.* Barcelona: Marbot. 2009. p. 40.
62. Ibíd. p. 38.
63. Se ha sostenido a veces que el concepto de Schlegel de la poesía romántica era una síntesis del concepto moderno y el clásico, y que es unilateral considerar su concepto como exclusivamente moderno, como la antítesis de su clasicismo anterior. Véase Behler, E., "Kritische Gedanken", pp. 10-21. Si bien es cierto que Schlegel no se opone al clasicismo, lo subordina al ideal de la poesía romántica. Lo clásico se convierte en un elemento dentro de la lucha romántica por la totalidad; o el esfuerzo se ve como un "clasicismo infinitamente elástico".
64. Véase la carta de Schlegel a J. F. Cotta, de fecha 7 de abril de 1797, en la que declara que tiene intención de redactar provisionalmente un ensayo titulado "Charakteristik der sokratische Ironie" (KA XXIII, 356).
65. Ibíd p. 49.
66. Como Schlegel puso este punto en sus *Notebooks*: "Conocer significa cognición condicionada. La incognoscibilidad de lo absoluto es, por lo tanto, una trivialidad tautológica" (nº 62, KA II, 511).
67. Cfr. *Athenäumsfragment* no. 51, KA II, 172-173.
68. Schlegel, F., "Fragmentos del Athenaeum" en Schlegel, F. *Fragmentos, seguido de Sobre la incomprensibilidad.* Barcelona: Marbot. 2009. p. 82.

Capítulo 8 - La paradoja de la metafísica romántica

1. La evidencia de que los románticos tenían un proyecto de esta índole es palmaria en sus anotaciones y fragmentos. En el caso de Schelling, véase su *Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, Werke I*, 326-35. El idealismo absoluto tardío de Schelling, tal y como queda expresado en el *System des transcendentalen Idealismus* y en *Darstellung meines Systems*, puede ser visto como el intento de sintetizar el idealismo de Fichte y el realismo de Spinoza. En el caso de Novalis, véase, por ejemplo, *Allgemeine Brouillon*, #75, 634, 820; HKA III, 252, 382, 429; y *Fragmente und Studien*

#611; HKA III, 671. En el caso de Friedrich Schlegel, véase, por ejemplo, *Philosophische Lehrjahre*. KA XVIII, 31, 38, 43, 80. En el caso de Hölderlin, véase el prefacio de la penúltima versión de *Hyperion*, GSA III/1, 236; el prefacio de *Fragment von Hyperion*, III/1, 163; y la versión final de *Hyperion*, III/1, 38. El intento de unir a Fichte y a Spinoza era uno de los principales objetivos de la temprana novela de Hölderlin. Este proyecto fue probablemente tema de discusión entre Hölderlin y Schelling alrededor de 1796-7. Véase las *Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, Werke I*, 284-90, de Schelling. En la penúltima carta de las *Briefe* Schelling esboza su propia idea de lo que sería la síntesis de idealismo y realismo, idea que más adelante se concretó en su *Identitätssystem*. Véase *Werke* I, 326-30. Es imposible determinar quién de entre los románticos fue el impulsor original de este proyecto porque lo concibieron aproximadamente al mismo tiempo, en parte independientemente, en parte conjuntamente en sus conversaciones, en especial durante los años de formación 1796-98.

2. Véase Fichte, J., *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, Werke I*, 101; y Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, 101-2.
3. Véase, por ejemplo, Stockman, A., *Die deutsche Romantik*, Freiburg, Herder, 1921, pp. 1317; Walzel, O., "Wesenfragen deutscher Romantik," *Jahrbuch des Freien deutschen Hochstifts* 29 (1929), 253-76; Adolf Grimme, *Vom Wesen der Romantik*, Braunschweig, Westermann, 1947, p. 13; Wellek, R., "The Concept of Romanticism in Literary History" y "Romanticism Reexamined," en *Concepts of Criticism*, ed. Stephen G. Nichols, New Haven, Yale University Press, 1963, pp. 165, 220; Peckham, M., "Toward A Theory of Romanticism," en *Proceedings of the Modern Language Association* 66 (1951), 5-23; y Ryan, L., "Romanticism," en *Periods of German Literature*, J. M. Ritchie (ed.), Londres, Oswald Wolff, 1966, pp. 123-43.
4. Véase, por ejemplo, De Man, P., "The Rhetoric of Temporality," en *Blindness and Insight*, 2ª edn,. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, pp. 187-228, esp. 220-8; y Kuzniar, A., *Delayed Endings: Nonclosure in Novalis and Hölderlin*, Athens GA, University of Georgia Press, 1987, pp. 1-71.
5. Esta es la formulación de Hölderlin en el prefacio de la penúltima versión de *Hyperion*, GSA III/1, 236.
6. Este es el razonamiento de Schelling en su temprano trabajo fichteano *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, Werke I*, 101.
7. Véase Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft, Vorrede*, B xviii.
8. Ibíd., B xiii, A xx, A xiv.
9. Fichte, J., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Werke I*, 101.
10. Esta crítica es más explícita en el famoso fragmento de Hölderlin "Urtheil und Seyn," GSA IV/1, 216-17. Pero Hölderlin no es el único que la hizo. Schelling defendió lo mismo en *Briefe über Dogmatismus und Kriticizismus, Werke I*, 329; y *Vom Ich als Princip del Philosophie, Werke I*, 180-1. Véase también Novalis, *Fichte Studien*, HKA II, 107; #5-7.
11. Esta segunda crítica resulta más evidente en el primer Hegel y en Schelling. Véase su *Fernere Darstellung aus dem System del Philosophie*, en Schelling, F.W., *Werke IV*, 356-

61; y su "Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie überhaupt," en Schelling, *Werke V*, 108-15.

12. Para Schlegel, véase, por ejemplo, *Philosophische Lehrjahr*, KA XVIII, 31 (#134), 38 (#209), 80 (606). Sobre Novalis, véase *Allgemeine Brouillon*, HKA III, 382-4 (#634), 252 (#69), 382 (#633), 429 (#820); y *Fragmente und Studien*, HKA III, 671 (#611).
13. Véase Schelling, F.W., *Von del Weltseele, Werke II*, 496-505; y su *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Werke III*, 74-8.
14. Sobre estos experimentos, véase Hankins, T., *Science and Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 46-80.
15. Véase Herder, Gott, *Einige Gespräche, Werke XVI*, 458-64; y Schelling, F.W., *Ideen zu einer Philosophie der Natur, Werke II*, 20.
16. Hegel, F.G.W., *Geschichte del Philosophie, Werkausgabe XX*, 165.
17. Véase *Ethica*, parte I, prop. xxxiv.
18. Sobre este razonamiento, véase Schelling, F.W., *System der gesammten Philosophie, Werke VI*, 138-40, §1.
19. Véase Schelling, F.W., *System der gesammten Philosophie, Werke VI*, 141-5, §4; y Schelling y Hegel, G.W. *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie, Werke VI*, 356-61; y Novalis, *Allgemeine Broullion*, HKA III, 382-4 (#634), 252 (#69), 382 (#633), 429 (#820).
20. Véase Schelling, F.W., *System der gesammten Philosophie, Werke VI*, 538-70, §§302-17; Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie* KA XII, 50, 52, 57, 72, 74, 86; y Novalis, *Die Lehrling zu Sais*, HKA I, 77, *Fichte-Studien*, HKA II, 154, 202, 270, y *Allgemeine Broullion*, HKA III 271 (#172), 381-2 (#633-4), 404 (#713).
21. Esta generalización de la identificación de razón y naturaleza por parte de los románticos es especialmente evidente en el caso de Friedrich Schlegel y en el de Schelling; pero también es evidente en el caso de Schleiermacher, quien en sus *Reden über die Religion* identificó la religión con al punto de vista según el cual toda acción humana ocurre necesariamente. Véase KGA 1/2, 212: "die Religion athmet da, wo die Freiheit selbst wieder Natur geworden ist." En su manuscrito de 1790-2 *Über die Freiheit*, KGA 1/1, 217-356, Schleiermacher ya había defendido el determinismo y había atacado la concepción kantiana de libertad porque separaba al yo de la naturaleza.
22. Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, KA XII, 57, 72, 74; y Schelling, F.W., *System der gesammten Philosophie, Werke VI*, 541-8, §305.
23. Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, KA XII, 72.
24. Véase Schleiermacher, F., *Über die Religion*, KGA II/1, 232.

Capítulo 9 - Kant y los *Naturphilosophen*

1. Los textos cruciales para la defensa romántica de la visión orgánica de la naturaleza son la introducción al *Ideen zur einer Philosophie der Natur*, de Schelling, *Sämtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling (Stuttgart: Cotta, 1856-1861), II, 10-73, y el prefacio a *Von*

der Weltseele, Sämtliche Werke II, 347-351; *Vorlesungen über Transcendental philosophie* de Schlegel KA XII, 3-43, 91-105; Novalis, *Allgemeine Brouillon* nos. 69, 338, 820, 460, 477, 820 y *Vorarbeiten* nos. 118, 125; y las secciones sobre los sistemas de Fichte y Schelling en la obra de Hegel, G.W., *Differenz zwischen des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, y la sección sobre "Kantische Philosophie" en *Glauben und Wissen* de Hegel, *Werkausgabe*, II, 52-115, 301-333. Aunque el mismo Hegel rompió más tarde con los románticos, sus escritos de Jena antes de 1804 son algunas de las defensas más importantes de la posición romántica.

2. Por ejemplo, esta suposición opera en la obra de Lenoir. T., Véase su "Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology," *Isis* 71 (1980), 77-108; "The Göttingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era," *Studies in the History of Biology* 5 (1981), 111-205; y *The Strategy of Life: Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century German Biology* (Chicago: University of Chicago Press, 1989). La estrategia de Lenoir es liberar la fisiología alemana de finales del siglo XVIII y principios del XIX de las asociaciones de la *Naturphilosophie* mostrando el impacto de Kant en fisiólogos tales como Blumenbach, Kielmeyer, Treviranus, y Humboldt, que él piensa eran sensibles a las críticas de Kant de la teleología y del vitalismo. Para una evaluación de los puntos de vista de Lenoir, véase Caneva, K. L., "Teleology with Regrets", *Annals of Science* 47 (1990), 291-300; y Richards, R., *The Romantic Conception of Life* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), pp. 210, 227-228, 235.
3. Véase Kant, AA VIII, 45-60.
4. Sobre estos escritores y sus obras, véase Durner, M., "Theorie der Chemie", en el volumen suplementario de Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe, Wissenschaftliche Bericht zu Schellings Naturphilosophischen Schriften 1797-1800* (Stuttgart: Fromann, 1994), pp. 44-56.
5. Sobre las deudas de Herder con esta obra, véase Adler, E., *Der junge Herder und die Aufklärung* (Viena: Europa, 1968), pp. 56-59.
6. Véase Lenoir, *The Strategy of Life*, p. 6.
7. Véase Larson, J., "Vital Forces: Regulative Principles or Constitutive Agents? A Strategy in German Physiology", 1786-1802," *Isis* 70 (1979), 235-249.
8. Sobre algunos de los equívocos de Kant, véase Guyer, P., "Reason and Reactive Judgment: Kant on the Significance of Systematicity," *Nous* 24 (1990), 17-43, y "Kant's Conception of Empirical Law," *Proceedings of the Aristotelian Society* Suppl. Vol. 64 (1990), 221-242. Sobre la proximidad de Kant a la posición de Hegel, véase Tuschling, B., "The System of Transcendental Idealism: Questions Raised and Left Open in the Kritik der Urteilskraft", *Southern Journal of Philosophy* 30 (1991), pp. 109-127.
9. Véase KrV, B 678.
10. Ibid., B 679, 681-682, 685, 688.
11. Ibíd., B 679.
12. Véase *Kritik der Urteilskraft* §V, AA V, 185.
13. Véase "Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie", AA VIII,

181-182; y *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*, AA IV, 543-554. El argumento del primer texto se repite en la *Kritik der Urteilskraft* en la §65 (V, 375); El argumento del segundo reaparece en §§65 (V, 374-375) y 73 (V, 394-395).

14. Estas obras fueron escritas después de la revisión de Kant del *Ideen* de Herder, en Kant, AA VIII, 45-66. Las polémicas de la revisión anticipan los argumentos posteriores.
15. Véase el prefacio de la segunda edición del KrV, B xviii. Cfr. El primer prefacio, A xx.
16. Kant, E., *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas Venezuela: Monte Ávila Editores, 1992. p.314
17. Kant, E., *Crítica de la facultad de juzgar*. op. cit p. 318.
18. Aquí es necesaria una advertencia histórica. Los románticos no respondieron explícita, autoconsciente y metódicamente, punto por punto a los argumentos de Kant. Por lo tanto, es necesario que el historiador reconstruya su respuesta, lo que significa extraer algunas de las implicaciones de su posición general. Esto requiere considerar lo que querían o podrían haber dicho en respuesta a Kant. Mi reconstrucción se basa en los textos citados en la nota 1 supra y en las notas 17 y 19 infra.
19. Este punto está implicado en la afirmación de Schelling y Hegel de que la racionalidad de la naturaleza es el resultado de su estructura inteligible y no sólo de su propia conciencia. Este punto se hizo esencial para su defensa de un idealismo objetivo contra el idealismo subjetivo de Kant y Fichte. El argumento es, especialmente, evidente en el Differenzschrift de Hegel y en su artículo conjunto "Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen", Schelling, *Sämtliche Werke*, 81-103.
20. Aquí me opongo a Lenoir, que acepta la caricatura estándar de *Naturphilosophie* como una especie de vitalismo, y distingue la tradición del materialismo vital de la *Naturphi-losophie*. Ver su "Kant, Blumenbach and Vital Materialism", p. 108.
21. Sobre el intento de Schelling de trazar un camino intermedio entre estos extremos, véase *Von der Weltseele* de Schelling, *Sämtliche Werke II*, 496-505, y su *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, ibíd., III, 74-78.
22. Véase KrV, A 438; y la *Inaugural Disertation* §15, *Corollarium* (AA II, 405). En la *Reflexión* 3789, AA XVII, 293, Kant formula la distinción entre un *totum analyticum* y un *totum syntheticum*. En la *Reflexión* 6178, AA XVIII, 481, la formula como una distinción entre universalidad intuitiva y discursiva. Véase también §76 del *Kritik der Urteilskraft*, AA V, 401-404.
23. *Kritik der Urteilskraft* §§75, AA V, 398; 82, AA V, 429.
24. Cfr. Ibíd., §§71, AA V, 388-389; 75, AA V, 400. (Kant, E., *Crítica de la facultad de juzgar*. op. cit p. 318).
25. Sobre la influencia de Blumenbach, véase Lenoir, "The Göttingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie,", pp. 128-154; y sobre la influencia de Kielmeyer, véase Durner, M., "Die Naturphilosophieim" 18. Jahrhundert und der naturwissenschaftliche Unterricht in Tübingen", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 73 (1991), 95-99.

26. Para un breve y útil estudio, véase Roe, S., *Matter, Life and Generation: 18th Century Embryology and the Haller-Wolff Debate* (Cambridge: Cambridge UniversityPress, 1981). Thomas Hankins, *Science and the Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), páginas 113-157; y Richards, R., *The Meaning of Evolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), pp. 5-16.
27. Véase Blumenbach, J. F., *Über den Bildungstrieb*, 2ª ed. (Göttingen: Dietrich, 1791), pp. 44-77.
28. Véase Roe, S., *Matter, Life and Generation*, pp. 80-83, 86.
29. Creo que este punto ha sido subestimado por los defensores de Kant. Las aspiraciones monistas de la filosofía post-kantiana surgieron de una crítica interna de Kant y no de cualquier compromiso metafísico previo. Cfr. Ameriks, K., "The Practical Foundation of Philosophy in Kant, Fichte, and After," en *The Reception of Kant's Critical Philosophy*, ed. Sally Sedgwick (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), páginas 109-129, esp. 118-119; y Guyer, P., "Absolute Idealism and the Rejection of Kantian Dualism," en *The Cambridge Companion to German Idealism*, ed. Karl Ameriks (Cambridge: Cambridge UniversityPress, 2000), pp. 37-56.
30. Véase Maimon, S., *Versuchüber die Transcendentalphilosophie, Gesammelte Werke*, ed. Valerio Verra (Hildesheim: Olms, 1965), II, 62-65, 182-183, 362-364.
31. Por esta razón, así como las citadas anteriormente, la distinción de Lenoir entre la Naturphilosophie trascendental y metafísica se vuelve muy inestable. Véase su "The Göttingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie", pp. 146-149. Tal distinción ignora hasta qué punto aquellos que subrayaron el estado constitutivo de un organismo usaron métodos trascendentales para justificarla.
32. Schelling, F.W., *Sämtliche Werke*, II, 15.
33. Ibíd., pp. 16, 25-26.
34. Véase la vacilación de Schelling sobre la cuestión en ibíd., p. 54.
35. Para una explicación más detallada de esta cuestión, véase Henrich, D., "On the Unity of Subjectivity," en *The Unity of Reason*, ed. Richard Velkley (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1994), páginas 17-54.

Capítulo 10 - Religión y política en la *Frühromantik*

1. *Sämtliche Schriften*, ed. Klaus Briegleb (Frankfurt: Ullstein, 1981), V, 418-421.
2. Ibid., Pp. 361-363.
3. Ibíd., Pp. 380-381.
4. Este contraste aparece en su forma más explícita y elaborada por Arnold Rugeen *Unsere Klassiker und Romantiker seit Lessing*, en *Sämtliche Werke* (Mannheim: Grohe, 1847-1848), I, 7-11, 248-249.
5. Véase Ruge, A., "Plan der Deutsch-Französische Jahrbücher", en *Sämtliche Werke* IX, 145-160.
6. Véase, por ejemplo, Lukács, G., "Die Romantik als Wendung in der deutschen

Literatur", en *Fortschriftt und Reaktion in der deutschen Literatur* (Berlín: Aufbau, 1947). Que las opiniones de Lukács eran oficiales no puede haber mucha duda. Cuando en una conferencia en Leipzig en 1962, Hans Meyer y Werner Krauss criticaron aspectos de la interpretación de Lukács, sus documentos fueron debidamente denunciados por los fieles al partido. Véase el informe de Klaus Hammer, Henri Proschmann y Hans-Ulrich Schnuchel, "Fragen der Romantikforschung", *Weimarer Beiträge* 9 (1963), 173-182.

7. Hermann Hettner, *Die romantische Schule in ihrem inneren Zusammenhange mit Göthe und Schiller* (Braunschweig: Friedrich Vieweg, 1850), pp. 2-3.
8. Ibíd., pp. 26-29, 42, 48-49, 53-55.
9. Véase Carl Schmitt, *Politsche Romantik*, 2ª ed. (Munich: Duncker y Humblot, 1925). Schmitt no reconoció el precedente de Hettner.
10. Véase Aristóteles, *Ética Nicómaco* I, cap. 7, 1097a - 1097b.
11. Véase, por ejemplo, Schlegel, *Ideen* nos. 37, 62, KA II, 259, 262; Novalis, *Blütenstaub* no. 32, HKA II, 427; y Hölderlin a su hermano, septiembre de 1793, GSA, VI, 92. Cfr. *Athenäum* III (1800), 236, y "Vorerrinerung", I (1798), pp. iii-iv.
12. KA I, 324-325.
13. Friedrich a August Wilhelm, 16 de octubre de 1793, KA XXIII, 143.
14. Véase, por ejemplo, Schlegel, *Ideen* nos. 7, 14, KA II, 257; Novalis, "Christenheit oder Europa", HKA III, 509, 523-524; y Schleiermacher, *Über die Religion*, II/1, 229, 238.
15. Este famoso aforismo se da en Novalis, *Fragmente und Studien* II no. 562, HKA III, 651.
16. Schleiermacher, F., *Über die Religion*, KGA II/1, 213.
17. Heine, H., *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Sämtliche Schriften*, V, 571.
18. Esta muy moderna formulación sartreana aparece perfectamente explícita en el mismo Fichte. Véase su *System der Sittenlehre, Sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlín: Veit, 1845-1846), IV, 36, 50, 222.
19. Que Fichte estaba describiendo sólo un ideal es evidente desde su *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, Sämtliche Werke VI*, 296-301. Por esta sola razón, es incorrecto pensar que creía en la existencia del ego absoluto. El ego absoluto es más bien el ideal del esfuerzo infinito, de lo que llegaríamos a ser si fuéramos puramente racionales, habiendo creado el mundo entero.
20. Fichte, J., *Sämtliche Werke VI*, 345.
21. Véase Novalis, *Allgemeine Brouillon* nos. 75, 634, 820, HKA III, 252, 382, 429 y *Fragmente und Studien*. Véase también Schlegel, F., *Philosophische Lehrjahre*, KA XVIII, 31, 38, 43, 80. Sobre Hölderlin, véanse las fuentes citadas a continuación, nota 29. Sobre Schelling, F.W., véase su *Briefe über Dogmatismus und Kriticizismus, Sämtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling (Stuttgart: Cotta, 1856 - 1861), I, 326-335. El idealismo posterior de Schelling, expresado en el *System des transcendentalen Idealismus* y *Darstellung meines Systems*, puede considerarse como el intento de sintetizar el idealismo de Fichte y el realismo de Spinoza.

22. Fichte, J., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Sämtliche Werke*, I, 101.
23. Ibíd., 425-430.
24. Fichte, J., *Erste Einleitung in the Wissenschaftslehre, Sämtliche Werke*, 434.
25. Véase *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Sämtliche Werke I*, pp. 100-101.
26. Kant, KrV, B 349-366.
27. Esta interpretación es polémica. Cuando Fichte mismo fue acusado de ateísmo en 1799, refutó con indignación las acusaciones. Ver su *Appelation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus, Sämtliche Werke V*, 193-238, y *Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage de Atheismus, Sämtliche Werke V*, 241-333. Me parece, sin embargo, que las acusaciones eran defendibles. En su "Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" con ocasión de las acusaciones, Fichte identifica lo divino con el orden moral mundial que, según afirma explícitamente, construimos a través de nuestra acción moral. Ver *Sämtliche Werke V*, 185. No obstante, todo el asunto es mucho más complicado porque Fichte estaba en el proceso de cambiar sus puntos de vista en torno a la época de la controversia del ateísmo, y cambiarlos en una dirección más metafísica. En cualquier caso, la cuestión crucial aquí es menos lo que dice Fichte explícitamente que las implicaciones de sus principios generales. La crítica de Fichte a Spinoza pone en evidencia que no podía dar un estatuto constitutivo a la idea de lo infinito; hacerlo significaría cometer la falacia de la hipóstasis.
28. Schlegel, F., *Athenäumsfragment* no. 222, KA II, 202. Cfr. Novalis, *Allgemeine Brouillon* no. 320: "todo lo que se predica de Dios contiene la doctrina del futuro de la humanidad (...) toda persona que ahora vive de y por medio de Dios debe convertirse en Dios mismo". HKA III, 297. [Schlegel, F. *Fragmentos, seguido de Sobre la incomprensibilidad*. Barcelona: Marbot. 2009, p. 110.]
29. Véase especialmente el prefacio de la penúltima versión de *Hyperion*, GSA III, 236. Cf. El prefacio al *Fragment von Hyperion*, III, 163; Y la versión final, III, 38.
30. Véase Schelling, F.W., *Sämtliche Werke I*, 284-290.
31. Véase Henrich, D., *Der Grund en Bewusstsein* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1992), pp. 48-92, 146-185.
32. Herder, *Sämtliche Werke*, ed. Bernard Suphan (Berlín: Weidmann, 1881-1913), XVI, 450, 458.
33. Ibíd., 453.
34. Schleiermacher, F., KGA II / 1, 232.
35. Ibíd., 229. Schleiermacher sostiene que debemos ver lo divino en los consensos sociales actuales: "erfreut Euch eines jeden der der Stelle wo es steht".
36. Schlegel, F., KA XII, 50, 52, 57, 72, 74, 86.
37. Schelling, F.W., *Sämtliche Werke VI*, §§305-311, 471-491.
38. Véase *Zur Geschichte der Philosophie und Religion en Deutschland, Sämtliche Schriften V*, 570.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

Aristóteles. *The Complete Works*, ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Baader, Franz. *Sämtliche Werke*. Leipzig: Bethmann, 1851-1860.

Baumgarten, Alexander. *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, ed. Hans Rudolf Schweizer. Hamburg: Meiner, 1983.

---*Theoretische Ästhetik: Die grundlegenden Abschnitte aus der "Aesthetica" (1750/58)*, ed. Hans Rudolf Schweizer. Hamburg: Meiner, 1983.

Blumenbach, J. F. *Über den Bildungstrieb*. 2nd ed. Göttingen: Dietrich, 1791.

Cudworth, Ralph. *Treatise on True and Immutable Morality*, ed. Edward Chandler. London: Knapton, 1731.

Eberhard, J. A. *Über Staats verfassungen und ihre Verbesserungen*. Berlin: Voß, 1792-1793.

Fichte, Johann Gottlieb. *Sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte. Berlin: Veit, 1845-1846.

Goethe, J.W., *Werke, Hamburger Ausgabe*, ed. D. Kühn y R. Wankmüller. 14 vols. Hamburg: Wegner, 1955.

Hamann, J. G. *Sämtliche Werke, Historisch-Kritische Ausgabe*, ed. J. Nadler. Vienna: Herder, 1949-1957.

Hegel, G.W. F. *Werke in Zwanzig Bänden*, eds. E. Moldenhauer y K. Michel. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

Heine, Heinrich. *Sämtliche Schriften*, ed. Klaus Briegleb 12 vols. Frankfurt: Ullstein, 1981.

Hemsterhuis, Franz. *Philosophischen Schriften*, ed. Julius Hilß. 4 vols. Karlsruhe: Dreililien Verlag, 1912.

Herder, Johann Gottfried. *Sämtliche Werke*, ed. Bernard Suphan. 33 vols. Berlin: Weidmann, 1881-1913.

Herz, Henriette. *Berliner Salon: Erinnerungen und Portraits*. Frankfurt: Ullstein, 1986.

Hölderlin, Friedrich. *Sämtliche Werke, Grosse Stuttgarter Ausgabe*, ed. Friedrich Beissner. Stuttgart: Kohlhammer, 1961.

---*Essays and Letters on Theory*, ed. y trans. Thomas Pfau. New York: SUNY Press, 1988.

Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften, Akademie Ausgabe*, ed. Wilhelm Dilthey et al. Berlin: de Gruyter, 1902-.

Maimon, Solomon. *Gesammelte Werke*, ed. Valerio Verra. Hildesheim: Olms, 1965.

Mendelssohn, Moses. "Ueber die Frage: Was heisst aufklären?" *Berlinische Monatsschrift* 4 (1784): 193-200.

More, Henry. *A Collection of Several Philosophical Writings*. 2 vols. London: Morden, 1667.

Müller, Adam. *Die Elemente der Staatskunst*. Berlin: Sander, 1809.

Platón. *The Collected Dialogues*, eds. Edith Hamilton y Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1961.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Sämtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling. 14 vols. Stuttgart: Cotta, 1856-1861.

---*Briefe und Dokumente*, ed. Horst Furhmanns. 2 vols. Bonn: Bouvier, 1962-1975.

---*Historische-Kritische Ausgabe*, eds. H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings, y H. Zeltner. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann, 1976-.

---*The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essays (1794-1796)*, trans. Fritz Marti. Cranbury: Associated University Presses, 1980.

---*Ideas for a Philosophy of Nature*, trans. Peter Heath and Errol Harris. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

---*System of Transcendental Idealism*, trans. Peter Heath. Charlottesville: University of Virginia Press, 1993.

---Timaeus (1794): *Ein Manuskrip zu Platon*, ed. Hartmut Buchner. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann Holzboog, 1994.

Schiller, Friedrich. *Werke, Nationalausgabe*, ed. L. Blumenthal y Benno von Wiese. Weimar: Böhlaus Nachfolger, 1943-1967.

Schlegel, August Wilhelm. *Sämtliche Werke*, ed. Eduard Böcking. Leipzig: Weidmann, 1846.

---*Vorlesungen über Ästhetik*, ed. Ernst Behler. Paderborn: Schöningh, 1989.

Schlegel, Friedrich. *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, ed. Ernst Behler, Jean Jacques Anstett, y Hans Eichner. Munich: Schöningh, 1958-.

---*Friedrich Schlegel: Dialogue on Poetry and Literary Aphorisms*, eds. Ernst Behler y Roman Struc. University Park: Pennsylvania State University Press, 1968.

---*Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments*, ed. Peter Firchow. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971.

---Athenaeum: *Eine Zeitschrift*. 3 vols. Berlin: Vieweg, 1798-1800. Nueva ed: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.

Schleiermacher, Friedrich Daniel. *Soliloquies*, trans. H. L. Friess. Chicago: Open Court, 1926.

---*Schleiermachers Werke. Werke in Vier Bänden*, ed. Otto Braun y Johannes Brauer. Leipzig: Meiner, 1928. Reprint: Aalen: Scientia Verlag, 1981.

---*Brouillon zur Ethik* (1805-1806), ed. Hans-Joachim Birkner. Hamburg: Meiner, 1981.

---*Ethik* (1812-1813), ed. Hans-Joachim Birkner. Hamburg: Meiner, 1981.

---*Kritische Gesamtausgabe*, ed. Günter Meckenstock et al. Berlin: de Gruyter, 1984-.

---*Dialektik* (1811), ed. Andreas Arndt. Hamburg: Meiner, 1986.

---*On Religion*, trans. Richard Crouter. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
---*Hermeneutics and Criticism*, ed. Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
Smith, John. *Select Discourses*. London: Morden, 1660.
Spinoza, Benedictus. *Opera*, ed. C. Gebhardt. 5 vols. Heidelberg: Winter, 1924.
Steffens, Heinrich. *Was ich erlebte*. 10 vols. Breslau: Max, 1841.
Tieck, Ludwig. *Werke in vier Bänden*, ed. Marianne Thalmann. Munich: Winkler, 1963.
Wackenroder, Wilhelm. *Werke und Briefe*, ed. F. von Leyen. Jena: Diederichs, 1910.
---*Sämtliche Werke und Briefe, Historisch-Kritische Ausgabe*, eds. Silvio Viotta y Richard Littlejohns. Heidelberg: Winter, 1991.

Fuentes secundarias

Abercrombie, Lascelles. *Romanticism*. London: Secker and Warbarg, 1926.
Abrams, M. H. *The Mirror and the Lamp*. New York: Oxford University Press, 1953.
---*Natural Supernaturalism*. New York: Norton, 1971.
Adler, Emil. *Der junge Herder und die Aufklärung*. Vienna: Europa, 1968.
Ameriks, Karl, ed. *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
---"The Practical Foundation of Philosophy in Kant, Fichte and After," in *The Reception of Kant's Critical Philosophy*, ed. Sally Sedgwick, pp. 109-129. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
Ayrault, Roger. *La Genèse du romantisme allemand*. 3 vols. Paris: Aubier, 1961.
Batscha, Zwi. "Despotismus von der Art reizt zur Widersetzlichkeit", *Die Französische Revolution in der deutschen Popularphilosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.
Baum, Manfred. "The Beginnings of Schelling's Philosophy of Nature," in *The Reception of Kant's Critical Philosopy*, ed. Sally Sedgwick, pp. 199-215. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
Baum,Wilhelm. "Der Klagenfurter Herbert Kreis zwischen Aufklärung und Romantik," *Revue Internationale de Philososophie* 50 (1996), 483-514.
Baumgardt, David. "Spinoza und der deutsche Spinozismus," *Kant-Studien* 32 (1927), 182-192.
Baxa, Jakob. *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*. Jena: Gustav Fischer, 1923.
Beck, Lewis White. *Early German Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969.
Ernst Behler. "Friedrich Schlegels Vorlesungen über Transzendentalphilosophie Jena 1800-1801," in *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalteiner Ersten Philosophie (1799-1807)*, ed. Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner, 1953.

---"Friedrich Schlegels Theorie der Universalpoesie," *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 1 (1957), 211-252.
---"Die Kulturphilosophie Friedrich Schlegels," *Zeitschrift für philosophische Forschung* 14 (1960), 68-85.
---"Friedrich Schlegel und Hegel," *Hegel-Studien* 2 (1963), 203-250.
---*Friedrich Schlegel*. Hamburg: Rowohlt, 1966.
---"The Origins of the Romantic Literary Theory," *Colloquia Germanica* (1967), 109 126.
---"Kritische Gedanken zum Begriff der europäischen Romantik," in *Die europäische Romantik*. Frankfurt: Athenaum, 1972.
---"Nietzsche und die früromantische Schule," in *Nietzsche-Studien* 7 (1978), 59-87.
---*Die Zeitschriften der Brüder Schlegel*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
---ed., *Die Aktualität der Frühromantik*. Paderborn: Schöningh, 1987.
---"Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens: Hermenutik oder Dekonstrutkion?", in *Die Aktualität der Frühromantik*, pp. 141-160.
---*Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*. Paderborn: Schöningh, 1988.
---"Die Wirkung Goethes und Schillers auf die Brüder Schlegel," in *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, pp. 264-282.
---*Irony and the Discourse of Modernity*. Seattle: University of Washington Press, 1990.
---*Confrontations: Derrida, Heidegger, Nietzsche*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
---"Manfred Frank: Einführung in die frühromantische Ästhetik," *Athenäum* 1 (1991), 248-249.
---*Frühromantik*. Berlin: de Gruyter, 1992.
---*German Romantic Literary Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
---"Friedrich Schlegel's Theory of an Alternating Principle Prior to his Arrival in Jena (6 August 1796)," *Revue Internationale de Philosophie* 50 (1996), 383-402.
---"Schlegels Frühe Position in der Ausbildung der idealistischen Philosophie," in "Einleitung" a vol. 8 de *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, pp. xxi-lxxxvii.
---"Einleitung," *Philosophische Lehrjahre*, vol. 18 of Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe.

Beiser, Frederick. *The Fate of Reason*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.
---*Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.
---*The Sovereignty of Reason: The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
---*German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.

Beiser, Frederick, ed. *The Early Political Writings of the German Romantics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Belgardt, Raimund. "'Romantische Poesie' in Friedrich Schlegels Aufsatz Über das Studium der griechischen Poesie," *German Quarterly* 40 (1967), 165-185.

Bell, David. *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe.* London: Institute of Germanic Studies, University of London, 1984.

Benjamin, Walter. *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik.* Bern: Francke, 1920. Vol. 1 de *Gesammelte Schriften*, eds. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt: Suhrkamp, 1974. Pp. 7-122.

Berlin, Isaiah. "The Romantic Revolution: A Crisis in the History of Modern Thought," in *The Sense of Reality*, ed. Henry Hardy, pp. 168-193. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1996.

---*The Roots of Romanticism.* Princeton: Princeton University Press, 1999.

Bertaux, Pierre. *Hölderlin und die französiche Revolution.* Frankfurt: Suhrkamp, 1969.

Blackall, Eric. *The Novels of the German Romantics.* Ithaca: Cornell University Press, 1983.

Blackwell, Albert. *Schleiermacher's Early Philosophy of Life.* Cambridge: Harvard University Press, 1982. Harvard Theological Studies, No. 93.

Blankennagel, John. "The Dominant Characteristics of German Romanticism," *Publications of the Modern Language Association of America* 55 (1940), 1-10.

Böhm, Wilhelm. *Hölderlin.* 2 vols. Halle-Saale: Niemeyer, 1928.

Bowie, Andrew. *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction.* London: Routledge, 1993.

Brandes, Georg. *Die Literatur des neunzehnten Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen.* Leipzig: Veit, 1887.

Brecht, Martin. "Hölderlin und das Tübinger Stift," Hölderlin Jahrbuch 18 (1973), 20-48.

Briefs, G. A. "The Economic Philosopy of Romanticism," *Journal of the History of Ideas* 2 (1941), 279-300.

Brinkmann, Richard. "Romantische Dichtungstheorie in Friedrich Schlegels Frühschriften und Schillers Begriffe der Naiven und Sentimentalischen," *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 32 (1958), 344-371.

---"Frühromantik und Französische Revolution," in *Deutsche Literatur und Französische Revolution*, pp. 172-191. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1974.

Brunschwig, Henri. *La crise de l'état prussien à la fin du Xviiie siècle et la genèse de la mentalité romantique.* Paris: Presses Universitaires de France, 1947. Trad. por Frank Jellinek como *Enlightenment and Romanticism in Eighteenth Century Prussia.* Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Caneva, K. L. "Teleology with Regrets," *Annals of Science* 47 (99), 291-300.

Cassirer, Ernst. "Hölderlin und der deutsche Idealismus," in *Idee und Gestalt*, pp. 113-155. Berlin: Cassirer, 1924.

Cramer, Konrad, W. Jacobis, y W. Schmidt-Biggemann. *Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung.* Wolfenbüttel: Herzog August Bibliothek, 1981. *Wolfenbütteler Forschungen* 16.

Cranston, Maurice. *The Romantic Movement.* Oxford: Blackwell, 1994.

Cunningham, Andrew, y Nicholas Jardine, eds. *Romanticism and the Sciences.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Delf, H., J. Schoeps, y M.Walther. *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlin: Hentrich, 1994. *Studien zur Geistesgeschichte*, Band 16.

De Man, Paul. *Blindness and Insight.* 2ª ed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

---*The Rhetoric of Romanticism.* New York: Columbia University Press, 1984.

Dick, Manfred, *Die Entwicklung des Gedankens der Poesie in den Fragmenten des Novalis.* Bonn: Bouvier, 1967. Mainzer Philosophische Forschungen, No. 7.

Dilthey, Wilhelm. *Das Erlebnis und die Dichtung.* Leipzig: Tuebner, 1907.

---*Leben Schleiermachers*, ed. Martin Redeker. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1970.

Droz, Jacques. *L'Allemagne et la Révolution Francaise.* Paris: Presses-Universitaires de France, 1949.

---*Le Romantisme Allemand et L'Etat.* Paris: Payot, 1966.

Durner, Manfred. "Schellings Begegnung mit der Naturwissenschaften in Leipzig," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 72 (1990), 220-236.

---"Die Naturphilosophie im 18. Jahrhundert und der naturwissenschaftliche Unterricht in Tübingen," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 73 (1991), 71-103.

---"Theorie der Chemie," en volumen *Schelling, Historisch-Kritische Ausgabe. Wissenschaftliche Bericht zu Schellings Naturphilosophischen Schriften 1797-1800*, pp. 44-56. Stuttgart: Frommann, 1994.

Düsing, Klaus. "Spekulation und Reflexion: Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena," *Hegel-Studien* 5 (1969), 95-128.

---"Die Entstehung des spekulativen Idealismus: Schellings und Hegels Wandlungen zwischen 1800 und 1801," in *Transzendentalphilosophie und Spekulation: Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*, ed. Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner, 1993.

Eichner, Hans. "The Supposed Influence of Schillers Über Naive und Sentimentalische Dichtung on F. Schlegels Über das Studium der griechischen Poesie," *Germanic Review* 30 (1955), 260-264.

---"Friedrich Schlegels Theory of Romantic Poetry," *Publications of the Modern Language Association* 71 (1956), 1018-1041.

---"Contexts and Connotations of theWord "Romantic" at the Dawn of the Romatic Movement," *Actes du 8e Congrès de la Fédération Internationale des Langues et Littératures Modernes.* Liège, 1962.

---*Friedrich Schlegel.* New York: Twayne, 1970.

---"Romanticism," in *The Challenge of German Literature*, eds. Horst Daemmrich y Diether Haenicke, pp. 183 231. Detroit:Wayne State Univerity Press, 1971.

---"German/Romantisch-Romantik-Romantiker," in *Romantic and Its Cognates*, ed. Eichner, pp. 98-156.

---"Romantic and its Cognates in England, Germany, and France before 1790," in

Romantic and its Cognates, ed. Eichner, pp. 17-97.
Eichner, Hans, ed., *Romantic and Its Cognates. The European History of a Word*. Toronto: University of Toronto Press, 1972.
Eldridge, Richard. *The Persistence of Romanticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
Enders, Carl. *Friedrich Schlegel: Die Quellen seines Wesens und Werdens*. Leipzig: Haessel, 1913.
Esposito, J. *Schelling's Idealism and Philosopy of Nature*. Cranbury: Associated University Presses, 1977.
Faber, Richard. *Die Phantasie an die Macht*. Stuttgart: Metzler, 1970. Texte Metzler 12.
Fischer, Ernst. *Ursprung und Wesen der Romantik*. Frankfurt: Sender, 1986.
Fischer, Kuno. *Schellings Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg: Winter, 1872.
Frank, Manfred. "Die Philosophie des sogenannten 'magischen Idealismus,'" *Euphorion* 63 (1969), 88-116.
---*Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1975.
---"Ordo inversus: Zu einer Reflexionsfigur bei Novalis, Hölderlin, Kleist und Kafka, in *Geist und Zeichen: Festschrift für Arthur Henkel*, ed. H. Anton, B. Gajek, y P. Pfaff. Heidelberg: Winter, 1977.
---*Der Kommende Gott*. Frankfurt: Suhrkamp, 1982.
---*Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.
---*Die Unhintergehbarkeit von Individualität: Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer "postmodernen" Toterklärung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
---"Aufklärung als Analytische und Synthetische Vernunft. Vom Französischen Materialismus über Kant zur Frühromantik," in *Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, ed. Jochen Schmidt. Darmstadt:Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
---*Einführung in die frühromantische Ästhetik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.
---*Das Problem "Zeit" in der deutschen Romantik*. Paderborn: Schöningh, 1990.
---"Philosophical Foundations of Early Romanticism," in *The Modern Subject*, ed. Karl Ameriks and Dieter Sturma. Albany: SUNY Press, 1995.
---"AlleWahrheit ist Relativ, AllesWissen Symbolisch," *Revue Internationale de Philosophie* 50 (1996), 403-436.
---Unendliche Annäherung: *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.
---"Wie reaktionär war eigentlich die Frühromantik," *Athenäum* 7 (1997), 141-166.
---"Intellektuale Anschauung," in *Die Aktualität der Frühromantik*, pp. 96-126.
Immerwahr, Raymond. "The First Romantic Aesthetics," *Modern Language Quarterly* 21 (1960), pp. 3-25.
---"Zwei Jahrhunderte Rationalitätskritik und ihre postmoderne Überbietung," in *Die Unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*, ed. Dietmar Kamper y Willem van Reijen, pp. 99-121. Frankfurt: Suhrkamp, 1987.
Franz, Michael. "'Platons frommer Garten.' Hölderlins Platonlektüre von Tübingen bis

Jena," *Hölderlin Jahrbuch* 28 (1992-1993), 111-127.

---*Schellings Tübinger Platon-Studien*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1996.

Furst, Lilian. *The Contours of European Romanticism*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1979.

Gervinus, Georg Gottfried. *Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen*. Leipzig: Engelmann, 1844.

---*Schriften zur Literatur*. Berlin: Aufbau Verlag, 1962.

Gleckner, Robert, y Gerald Enscoe, eds. *Romanticism: Points of View*. Engelwood Cliffs: Prentice-Hall, 1962.

Gloy, Karen, y Paul Burger, eds. *Die Naturphilosophie im deutschen Idealismus*. Stuttgart: Fromann, 1994.

Grimme, Adolf. *VomWesen der Romantik*. Braunschweig: Westermann, 1947.

Guyer, Paul. "Kant's Conception of Empirical Law," *Proceedings of the Aristotelian Society* suppl. vol. 64 (1990), 221-242.

---"Reason and Reflective Judgment: Kant on the Significance of Systematicity," *Nous* 24 (1990): 17-43.

---Kant and the Experience of Freedom. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

---"Absolute Idealism and the Rejection of Kantian Dualism," in *The Cambridge Companion to German Idealism*, ed. Karl Ameriks, pp. 109-129. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Habermas, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp: Frankfurt, 1985.

Haering, Theodor. *Novalis als Philosoph*. Stuttgart: Kohlhammer, 1954.

Hammacher,Werner. *Entferntes Verstehen: Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*. Frankfurt: Suhrkamp, 1998.

Hammer, Klaus, y Henri Poschmann. "Fragen der Romantikforschung," *Weimarer Beiträge* 9 (1963), 173-182.

Hankins, Thomas. *Science and the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Hartmann, Nicolai. *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Berlin: de Gruyter, 1923.

Hasler, Ludwig. *Schelling, Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*. Stuttgart: Fromann-Holzboog, 1981.

Haym, Rudolf. *Die romantische Schule*. Berlin: Gaertner, 1870. Reprinted: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

Heckmann, R., y H. Krings, eds. *Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*. Stuttgart: Fromann, 1985.

Hendrix, Gerd. *Das politsiche Weltbild Friedrich Schlegels*. Bonn: Bouvier, 1962. *Schriften zur Rechtslehre und Politik*, Band 36.

Henrich, Dieter. *Hegel im Kontext*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

---*Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)* Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.

---*Der Grund im Bewußtsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*.

Stuttgart: Klett-Cotta, 1992.

---*The Unity of Reason*, ed. Richard Velkley. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.

Hettner, Hermann. *Die romantische Schule in ihrem inneren Zusammenhange mit Göthe und Schiller*. Braunschweig: Vieweg und Sohn, 1850.

---*Geschichte der deutschen Literatur im Achtzehnten Jahrhundert*. 8ª ed. Berlin: Aufbau Verlag, 1979. 1ª ed.: Braunschweig: Vieweg, 1862-1870.

Hiebel, Friedrich. *Novalis*. Bern: Francke, 1972.

Hoffmeister, Gerhart. "Forschungsgeschichte," in *Romantik-Handbuch*, ed. H. Schanze, pp. 177-206. Tübingen: Kroner, 1994.

Hoffmeister, Johannes. *Hölderlin und die Philosophie*. Leipzig: Meiner, 1942.

---*Wörterbuch der philosophische Begriffe*. Hamburg: Meiner, 1955.

Huch, Ricarda. *Blüthezeit der Romantik*. Leipzig: Haessel, 1899.

---*Ausbreitung und Verfall der Romantik*. Leipzig: Haessel, 1902.

---*Die Romantik*. Leipzig: Haessel, 1924.

Hughes, Glyn. *Romantic German Literature*. London: Edward Arnold, 1979.

Immerwahr, Raymond. *Romantisch: Genese und Tradition einer Denkform*. Frankfurt: Athenäum, 1972.

Izenberg, Gerald. *Impossible Individuality: Romanticism, Revolution, and the Origins of Modern Selfhood 1787-1802*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Jacob, Margaret. *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*. London: George, Allen and Unwin, 1981.

Jacobs, Wilhelm. *Zwischen Revolution und Orthodoxie?: Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog, 1989. *Spekulation und Erfahrung*: Abt. 2, Untersuchungen, Band 12.

Jamme, Christoph. *"Ein Ungelehrtes Buch" Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797*. Bonn: Bouvier, 1983.

Janz, Rolf-Peter. *Autonomie und soziale Funktion der Kunst: Studien zur Ästhetik von Schiller und Novalis*. Stuttgart: Metzler, 1973.

Kircher, Erwin. *Philosophie der Romantik*. Jena: Eugen Diederichs, 1906.

Kluckhohn, Paul. *Die deutsche Romantik*. Bielefeld: Verlag von Velhagen and Klasing, 1924.

---*Personlichkeit und Gemeinschaft: Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik*. Halle: Niemeyer, 1925.

---*Das Ideengut der deutschen Romantik*. 3ª ed. Tübingen: Niemeyer, 1953.

---*Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik*. 3ª ed. Tübingen: Niemeyer, 1966.

Knight, D. M. "The Physical Sciences and the Romantic Movement," *History of Science* 9 (1970), 54-75.

Knittermeyer, Heinrich. *Schelling und die romantische Schule*. Munich: Reinhardt, 1929.

Korff, H. A. "Das Wesen der Romantik," *Zeitschrift für Deutschkunde* 43 (1929), 545-561.

---*Geist der Goethezeit*. 4 vols. Leipzig: Koehler and Amelang, 1966.

Körner, Josef, *Romantiker und Klassiker: Die Brüder Schlegel in ihre Beziehungen zu Schiller und Goethe*. Berlin: Askanischer Verlag, 1924. Nueva edición: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

Krauss, Werner. "Französische Aufklärung und deutsche Romantik," in *Perspektiven und Probleme: Zur französische und deutschen Aufklarung und andere Aufsätze*, pp. 266-284. Neuwied: Luchterhand, 1965. También en Peter, *Romantischforschung seit 1945*, pp. 168-179.

Kruger, Johanna. *Friedrich Schlegels Bekehrung zu Lessing*.Weimar: Duncker, 1913.

Kuhlmann, H. Schellings *Früher Idealismus*. Stuttgart: Metzler, 1993.

Kurzke, Hermann. *Romantik und Konservatismus*. Munich: Fink, 1987.

---*Novalis*. Munich: Beck, 1988.

Kuzniar, Alice. *Delayed Endings: Non-Closure in Novalis and Hölderlin*. Athens: University of Georgia Press, 1987.

Lacoue-Labarthe, Phillipe, y Jean-Luc Nancy. *The Literary Absolute*, trans. Phillip Barnard and Cheryl Lester. Albany: SUNY Press, 1988.

Lamm, Julia. *The Living God: Schleiermacher's Theological Appropriation of Spinoza*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1996.

---"Schleiermacher as Plato Scholar," *Journal of Religion* 80 (2000), 206-239.

Lange, E., y G. Biedermann, eds. *Die Philosophie des jungen Schelling*.Weimar: Böhlaus Nachfolger, 1977.

Larmore, Charles. *The Romantic Legacy*. New York: Columbia University Press, 1996.

Larson, James. "Vital Forces: Regulative Principles of Constitutive Agents? A Strategy in German Physiology, 1786-802," *Isis* 70 (1979), 235-249.

---*Interpreting Nature: The Science of Living Form from Linnaeus to Kant*. Baltimore: Johns Hopkins, 1994.

Lauth, Reinhard. *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*. Freiburg: Alber, 1975.

Lenoir, Timothy. "Generational Factors in the Origin of Romantische Naturphilosophie," *Journal of the History of Biology* 11 (1978), 57-100.

---"Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology," *Isis* 71 (1980), 77-108.

---"The Göttingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era," *Studies in the History of Biology* 5 (1981), 111-125.

---*The Strategy of Life: Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century Biology*, pp. 1-53. Chicago: University Chicago Press, 1989.

Linden, Walter. "Umwertung der deutschen Romantik," *Zeitschrift für Deutschkunde* 47 (1933), 65-91.

Lion, Ferdinand. *Romantik als deutsches Schicksal*. Stuttgart: Rowohlt, 1947.

Lovejoy, Arthur. "The Meaning of Romantic in Early German Romanticism," *Modern Language Notes* 31 (1916). También en *Essays in the History of Ideas*, pp. 183-206. New York: Capricorn, 1960.

---"Schiller and the Genesis of German Romanticism," *Modern Language Notes* 35 (1920). También en *Essays in the History of Ideas*, pp. 207-227.

---"On the Discrimination of Romanticisms," *Publications of the Modern Language Association* 39 (1924), 229-253. También en *Essays in the History of Ideas*, pp. 228-253.

---"The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas," *Journal of the History of Ideas* 2 (1941), 257-278.

Lukács, Georg. "Die Romantik alsWendung in der deutschen Literatur," in *Fortschritt und Reaktion in der deutschenLiteratur*, pp. 51-73. Berlin: Aufbau Verlag, 1947.

---*Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin: Aufbau, 1955.

Mähl, Hans-Joachim. "Novalis und Platon," *Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts* 1963: 139-250.

---*Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis*. Heidelberg:Winter, 1965.

Marcuse, Ludwig. "Reaktionäre und Progressive Romantik," *Monatshefte* 44 (1952), 195-201.

Mayer, Ernst. "Fragen der Romantikforschung," in *Zur deutschen Klassik und Romantik*, pp. 263-305. Pfülligen: Günter Neske, 1963.

Mayer, Hans. *Zur deutschen Klassik und Romantik*. Pfüllingen: Günther Neske, 1963.

Mederer,Wolfgang. *Romantik als Aufklärung der Aufklärung*. Frankfurt: Lang, 1987. Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie, Band 4.

Mehlis, Georg. *Die deutsche Romantik*. Munich: Rösl and Cie, 1922.

Meinecke, Friedrich. *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis der deutschen Nationalstaats*. Munich: Oldenbourg, 1908.

Mennemeier, Franz Norbert. *Friedrich Schlegels Poesiebegriff dargestellt anhand der literaturkritischen Schriften*. Munich: Fink, 1971.

Menninghaus, Winfried. *Unendliche Verdopplung: Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion*. Frankfurt: Suhrkamp, 1987.

Metzger, Wilhelm. *Gesellschaft, Recht, und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*. Heidelberg: Winter, 1917.

Michel, Willy. *Ästhetische Hermeneutik und frühromantische Kritik*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1982.

Molnár, G. *Novalis' "Fichte Studies."* The Hague: Mouton, 1970.

Müller, Andreas. *Die Auseinandersetzung der Romantik mit den Ideen der Revolution*. Halle: Niemeyer, 1929. *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. Buchreihe Band 16.

Nauen, Franz. *Revolution, Idealism and Human Freedom: Schelling, Hölderlin, and Hegel, and the Crisis of Early German Idealism*. The Hague: Nijhoff, 1971.

Neubauer, John. *Bifocal Vision: Novalis Philosophy of Nature and Disease*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1971. Studies in Germanic Languages and Literature, No. 68.

---*Novalis*. Boston: Twayne, 1980.

Neumann, Gerhard. *Ideenparadiese: Untersuchungen zur Aphoristik von Lichtenberg, Novalis, Friedrich Schlegel und Goethe*. Munich:Wilhelm Fink Verlag, 1976.

Nivelle, Armand. *Frühromantische Dichtungstheorie.* Berlin: de Gruyter, 1970.
Norton, Robert. *The Beautiful Soul.* Ithaca: Cornell University Press, 1995.
Nowak, Kurt. *Schleiermacher und die Frühromantik.* Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1986.
---*Schleiermacher.* Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2001.
O'Brian, W. *Novalis.* Durham: Duke University Press, 1995.
Peckham, Morse. "Toward a Theory of Romanticism," *Proceedings of the Modern Language Association* 66 (1951), 5-23.
Peter, Klaus. *Idealismus als Kritik: Friedrich Schlegels Philosophie der unvollendeten Welt.* Stuttgart: Kohlhammer, 1973.
---*Friedrich Schlegel.* Stuttgart: Metzler, 1978.
---"Friedrich Schlegels Lessing: ZurWirkungsgeschichte der Aufklärung," in *Humanität und Dialog: Lessing und Mendelssohn in neuer Sicht,* ed. Ehrhard Bahr, Edward Harris, y Laurence Lyon. Detroit: Wayne State University Press, 1979.
Peter, Klaus, ed. *Romantikforschung seit 1945.* Meisenheim: Anton Hain, 1980. Neue Wissenschaftliche Bibliothek 93.
Petersen, Julius. *Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik.* Leipzig: Quelle and Meyer, 1926.
Pikulik, Lothar. *Frühromantik.* Munich: Beck, 1992.
Poetzsche, Albert. *Studien zur frühromantischen Politik und Geschichtsauffassung.* Leipzig: Voigtländer Verlag, 1907. Beiträge zur Kultur und Universalgeschichte, Heft 3.
Poggi, S., yM. Bossi, eds. *Romanticism in Science.* Dordrecht: Kluwer, 1994.
Porter, Roy, y Mukulás Teich, eds. *Romanticism in National Context.* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
Porterfield, AllenWilson. *An Outline of German Romanticism, 1766-1866.* Boston: Ginnn and Co., 1914.
---"Some Popular Misconceptions concerning German Romanticism," *Journal of English and Germanic Philology* 15 (1916), 471-511.
Prang, Helmut, ed., *Begriffsbestimmung der Romantik.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
---*Romantik-Handbuch.* Tübingen: Kröner, 1994.
Prawer, Siegbert, ed. *The Romantic Period in Germany.* New York: Schocken, 1970.
Rasch, Wolfdietrich. "Zum Verhältnis der Romantik zur Aufklärung," in *Romantik: Ein Literaturwissenschaftliches Studienbuch,* pp. 7-21. Königstein: Athenäum Verlag, 1979.
Rawls, John, "Kantian Constructivism in Moral Theory," *Journal of Philosophy* 77 (1980), 515-572.
Reiss, Hans. "Introduction" a *The Political Thought of the German Romantics 1793-1815,* pp. 1-43. Oxford: Blackwell, 1955.
Richards, Robert. *The Romantic Conception of Life.* Chicago: University of Chicago Press, 2002.
Riley, Patrick. *Kant's Political Philosophy.* Totawa: Rowman and Allanheld, 1983.

Roe, Shirley. *Matter, Life and Generation: 18th-Century Embryology and the Haller-Wolff Debate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Roger, Jacques. *The Life-Sciences in Eighteenth-Century French Thought*. Stanford: Stanford University Press, 1997. First published as *Les Sciences de la vie dans la pensée francaise au XVIIIe siécle*. Paris: Armand Colin, 1963.

Roisch, Ursula. "Analyse einiger Tendenzen der westdeutschen bürgerlichen Romantikforschung seit 1945," *Weimarer Beiträge* 16, no. 2 (1970), 53-81.

Ruge, Arnold. *Unsere Classiker und Romantik seit Lessing*, vol. 1 de *Sämtliche Werke*. Mannheim: J. P. Grohe, 1847-1848.

Ryan, Lawrence. "Romanticism," in *Periods of German Literature*, ed. J. M. Ritchie. London: OswalfWolff, 1966.

Samuel, Richard. *Die poetische Staats- und Geschichtsaufffassung von Friedrich von Hardenberg*. Frankfurt: Diesterweg, 1925. Deutsche Forschungen, Band 12.

---"Zur Geschichte des Nachlasses Friedrich von Hardenbergs (Novalis)," *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 2 (1958), 301-347.

Sandkühler, Hans Jörg. *FriedrichWilhelm Joseph Schelling*. Stuttgart: Metzler, 1970.

Sandkühler, Hans Georg, ed. *Natur und geschichtlicher Prozeß*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

Schanze, Helmut. *Romantik und Aufklärung: Untersuchungen zu Friedrich Schlegel und Novalis*. 2ª ed. Nürnberg: Hans Carl Verlag, 1976. Erlanger Beiträge zur Sprachund KunstWissenschaft, Band 27.

Schanze, Helmut, ed. *Romantik-Handbuch*. Tübingen: Kröner, 1994.

Sheehan, James. *German History, 1770-1866*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

Scherer,Wilhelm. *Vorträge und Aufsätze zur Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland und Österreich*. Berlin,Weidmann, 1874.

---*Geschichte der deutschen Literatur*. 7th ed. Berlin: Weidmann, 1894.

Schlagdenhauffen, Alfred. *Frederic Schlegel et son Groupe: La Doctrine de L'Athenaum*. Paris: Les Belles Lettres, 1934. Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, No. 64.

---"Die Grundzüge des Athenäum," *Zeitschrift für deutsche Philologie* 88 (1969), 19-41.

Schmidt-Biggemann, W., y Karlfried Gründer. *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*. Heidelberg: Winter, 1994.Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 12.

Schmitt, Carl. "Politische Theorie und Romantik," *Historische Zeitschrift* 123 (1921), 377-397.

---*Politische Romantik*. 2nd ed. Munich: Duncker and Humblot, 1925.

Scholz, Gunter. *Die Philosophie Schleiermachers*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984. *Erträge der Forschung*, Band 217.

Schröder, Winfried. *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*. Würzburg: Königshausen and Neumann, 1987.

Seyhan, Azade. *Representation and Its Discontents: The Critical Legacy of German Romanticism*. Berkeley: University of California Press, 1992.

Silz, Walter. *Early German Romanticism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press,

1929.

Simon, Heinrich. *Der magische Idealismus. Studien zur Philosophie des Novalis.* Heidelberg: Winter, 1906.

Snelders, H. A. M. "Romanticism and Naturphilosophie and the Inorganic Natural Sciences 1797-1840: An Introductory Survey," *Studies in Romanticism* 9 (1970), 193-215.

Snow, Dale. *Schelling and the End of Idealism.* Albany: SUNY Press, 1996.

Stefansky, Georg. *Das Wesen der deutschen Romantik.* Stuttgart: J. B. Metzler, 1923.

Steffens, Heinrich. *Was ich erlebte.* 10 vols. Breslau: J. Max, 1841.

Stockinger, Ludwig. "Das Auseinandersetzung der Romantiker mit der Aufklärung," in *Romantik-Handbuch*, ed. Helmut Prang, pp. 79-105. Tübingen: Kröner, 1994.

Stockman, Alois. *Die deutsche Romantik: IhreWesenzüge und ihre ersten Vertreter.* Freiburg: Herder and Co., 1921.

Strich, Fritz. *Deutsche Klassik und Romantik, oder Vollendung und Unendlichkeit.* 4ª ed. Bern: Francke Verlag, 1949.

Tekiner, Deniz. *Modern Art and the Romantic Vision.* Lanham: University Press of America, 2000.

Träger, Claus. "Ideen der französichen Aufklärung in der deutschen Aufklärung," *Weimarer Beiträge* 14, no. 1 (1968), 175-186.

---"Novalis und die ideologische Restauration: Über den romantischen Ursprung einer methodoschen Apologetik," *Sinn und Form* 13 (1968), 618-660.

---"Ursprünge und Stellung der Romantik," *Weimarer Beiträge* 21 (1975), 206-234.

Tilliette, Xavier. *Schelling: Une Philosophie en Devenir.* 2 vols. Paris: Vrin: 1970.

Tymms, Ralph. *German Romantic Literature.* London: Metheun, 1955.

Ueding, Gert. *Klassik und Romantik: Deutsche Literatur im Zeitalter der Franzöischen Revolution 1789-1815.* 2 vols. Munich: Hanser, 1987.

Uerling, H. *Friedrich von Hardenberg: Werk und Forschung.* Stuttgart: Metzler, 1991.

Vierhaus, Rudolf. *Deutschland im 18. Jahrhundert.* Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1988.

Verschoor, A. D. *Die ältere deutsche Romantik und die Nationalidee.* Amsterdam: Paris, 1928.

Walzel, Oskar. *Deutsche Romantik.* Leipzig: B. G. Teubner, 1908. Translated by A. E. Lussky as *German Romanticism.* New York: Putnam, 1924.

---"Wesenfragen deutscher Romantik," *Jahrbuch des Freien deutschen Hochstifts* 29 (1929), 253-376.

Wegengast, Margarathe. *Hölderlins Spinoza Rezeption.* Tübingen: Niemeyer, 1990.

Wiese, Benno von. "Zur Wesenbestimmung der frühromantischen Situation," *Zeitschrift für Deutschkunde* 42 (1928), 722-729.

Willoughby, L. A. *The Romantic Movement in Germany.* New York: Russell and Russell, 1966.

Weiland, Werner. *Der junge Friedrich Schlegel oder die Revolution in der Frühromantik.* Stuttgart: Kohlhammer, 1968.

Wellek, René. "The Concept of Romanticism," in *Concepts of Criticism*, pp. 128-198. New Haven: Yale University Press, 1963.

---"Romanticism Reexamined," in *Concepts of Criticism*, pp. 199-221.

Wetzels, Walter. "Aspects of Natural Science in German Romanticism," in *Studies in Romanticism* 10 (1971), 44-59.

Wieland, Wolfgang. "Die Anfänge der Naturphilosophie Schellings und die Frage nach der Natur," in *Natur und Geschichte: Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, pp. 71-90. Stuttgart: Kohlhammer, 1967.

Wild, Reiner. "Freidenker in Deutschland," *Zeitschrift für historische Forschung* 6 (1979), 253-285.

Wirz, Ludwig. *Friedrich Schlegels philosophische Entwicklung*. Bonn: Hanstein, 1939.

Wundt, Max. "DieWiederentdeckung Platons im 18 Jahrhundert," *Blätter für deutsche Philosophie* 15 (1941), 149-158.

Ziolkowski, Theodore. *German Romanticism and its Institutions*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

---*Das Wunderjahr in Jena: Geist und Gesellschaft 1794-1795*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1998.

Aion
fotografía de Ana Laura Rivero